Debates y combates

Por un nuevo horizonte de la política

ERNESTO LACLAU

Los ensayos reunidos en *Debates y combates*, escritos en los últimos ocho años, se ocupan de cuestiones cruciales vinculadas a la actual discusión política de la izquierda. En ellos, Ernesto Laclau realiza una crítica minuciosa de los trabajos de filósofos como Slavoj Žižek, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Michael Hardt y Antonio Negri.

En la primera de las contiendas Laclau demuestra las falacias del enfoque de Žižek y se concentra en los argumentos teóricos referidos al populismo, la lucha de clases, la categoría de demanda y la teoría marxista, como así también en los sujetos emancipatorios zizekianos —casi marcianos— y en la liquidación ultraizquierdista de lo político.

En el caso de Agamben, cuestiona su genealogía por no ser suficientemente sensible a la diversidad política estructural. Prueba que su tesis de la reducción del *bíos* a *zoé* —cuyo paradigma biopolítico occidental no es la ciudad, sino el campo de concentración— simplifica las alternativas brindadas por la Modernidad.

Sus desacuerdos con Hardt y Negri giran en torno a la constitución de las identidades colectivas. Laclau analiza si la inmanencia —según ellos, concepto central y fundamento de la unidad de la multitud— puede explicar las luchas sociales y si, por consiguiente, no sería necesaria una articulación horizontal, un vínculo político, entre las distintas movilizaciones.

A pesar de la gran afinidad de su propio enfoque hegemónico con el de Badiou —uno de los pensadores más originales y promisorios de la filosofía actual—, Laclau analiza su ética para demostrar los límites de la distinción esencial entre situación y acontecimiento. Ernesto Laclau ofrece cuatro combates intelectuales intensos, acerca de los cuales afirma en su introducción: «Detrás de cada una de las intervenciones de este volumen hay un proyecto único: retomar la iniciativa política; lo que, desde el punto de vista teórico, significa hacer la política nuevamente pensable. A esta tarea ha estado destinado todo mi esfuerzo intelectual».

Ernesto Laclau

Debates y combates

Por un nuevo horizonte de la política

ePub r1.0
Titivillus 02.03.16

Título original: *Debates y combates*
Ernesto Laclau, 2008
Traducción: Miguel Cañadas & Ernesto Laclau & Leonel Livchitz
Diseño/Retoque de cubierta: Juan Balaguer

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

A la memoria querida de Deborah Mitchell

INTRODUCCIÓN

LOS CUATRO ensayos que componen este volumen fueron escritos en los últimos ocho años y se ocupan de aspectos cruciales vinculados al reciente debate político de la izquierda. El ensayo referido a Slavoj Žižek parte de una polémica que él inició en *Critical Inquiry* e intenta mostrar las falacias de sus argumentos, que son tan sólo una mezcla indigesta de determinismo económico y subjetivismo voluntarista, a lo cual se añade una distorsión sistemática de la teoría lacaniana. (Esta distorsión ha sido demostrada de modo inequívoco en el reciente libro de Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left*)[1].

La obra de mis otros adversarios en este libro presenta una sustancia teórica mucho más considerable. Mi ensayo sobre Alain Badiou trata —desgraciadamente de modo muy sumario— uno de los enfoques más originales y promisorios de la filosofía actual. Una consideración, por mi parte, más seria y sistemática de su obra podrá encontrarse en mi libro en preparación *La universalidad elusiva*. El gran mérito de la obra de Badiou reside, en mi opinión, en su drástica separación entre «situación» y «acontecimiento», que plantea la cuestión del estatuto ontológico de una interrupción radical, que rompa, con todas las ilusiones y los señuelos de la mediación dialéctica. Los límites de su análisis están dados, desde mi perspectiva, por lo que considero una exploración insuficiente de aquello que esta estructuralmente implícito en una interrupción radical. Éste es el punto en que mi enfoque —«hegemónico»— se diferencia del suyo, fundado en lo que él califica de «fidelidad al acontecimiento». También es el punto en que su ontología —matemática— difiere de la mía —retórica—.

En el caso de Giorgio Agamben, pese a todo lo que separa su enfoque del de Hardt y Negri, mi objeción es comparable. Detrás de su tesis fundamental de que la reducción del *bíos* a *zoé* signa el

destino de la modernidad —que encontraría su paradigma teleológico en el campo de concentración— hay una simplificación del sistema de alternativas que abre la modernidad. Como lo he insinuado en mi ensayo sobre su trabajo, su misma idea de lo que está implícito en la noción de «potencialidad» puede abrir horizontes para visiones considerablemente más matizadas de la política que las que él explora.

Finalmente, mis desacuerdos con Michael Hardt y Antonio Negri giran en torno a la constitución de las identidades colectivas. Para ellos, la articulación horizontal entre distintas luchas sociales debe ser desdeñada en provecho de un aislamiento vertical de las diversas movilizaciones, que no requerirían la construcción de ningún vínculo político entre sí. Por las razones que se exponen en este libro, no pienso que ésa sea una perspectiva adecuada. Dicha perspectiva está anclada en el enfoque del *operaismo* italiano de los años sesenta, con su énfasis en la autonomía y su abandono de la categoría de «articulación». Si bien coincido con ellos en que esta última categoría no puede ser reducida a las formas institucionales del «partido», tal como lo había sido en la experiencia del comunismo italiano, pienso también que formas más complejas de articulación, que reintroduzcan la conexión horizontal entre movilizaciones sociales, siguen siendo esenciales en la programación de un proyecto político.

Detrás de cada una de las intervenciones de este volumen hay, de mi parte, un proyecto único: retomar la iniciativa política, lo que, desde el punto de vista teórico, significa hacer la política nuevamente pensable. A esta tarea ha estado destinado todo mi esfuerzo intelectual. Es para mí un motivo profundo de optimismo que después de tantos años de frustración política nuestros pueblos latinoamericanos estén en proceso de afirmar con éxito su lucha emancipatoria. Es este nuevo horizonte histórico el que ha estado en la base de mi reflexión al escribir estos ensayos.

Ernesto Laclau, febrero de 2008

¿POR QUÉ CONSTRUIR AL PUEBLO ES LA PRINCIPAL TAREA DE UNA POLÍTICA RADICAL[2]?

ME HA sorprendido bastante la crítica de Slavoj Žižek[3] a mi libro *La razón populista*[4]. Dado que ese libro es altamente crítico del enfoque de Žižek, esperaba, desde luego, alguna reacción de su parte. Sin embargo, ha elegido para su respuesta un camino por demás indirecto y oblicuo: no ha respondido a una sola de mis críticas a su trabajo y formula, en cambio, una serie de objeciones a mi libro que sólo tienen sentido si uno acepta enteramente su perspectiva teórica, que es exactamente lo que estaba en cuestión. Para evitar continuar con este diálogo de sordos, tomaré el toro por las astas, voy a reiterar lo que considero fundamentalmente erróneo en el enfoque de Žižek y, en el curso de mi argumentación, refutaré también sus críticas.

POPULISMO Y LUCHA DE CLASES

Dejaré de lado las secciones del ensayo de Žižek que se refieren a los referendos francés y holandés, un aspecto en el que mis opiniones no difieren demasiado de las suyas[5], y me concentraré en cambio en los argumentos teóricos, en los que señala nuestras divergencias. Žižek comienza afirmando que yo prefiero el populismo a la lucha de clases[6]. Ésta es una manera bastante

absurda de presentar el argumento, pues sugiere que el populismo y la lucha de clases son dos entidades realmente existentes, entre las que uno tendría que elegir, tal y como cuando uno elige pertenecer a un partido político o a un club de fútbol. La verdad es que mi noción del pueblo y la clásica concepción marxista de la lucha de clases son dos maneras diferentes de concebir la construcción de las identidades sociales, de modo que si una de ellas es correcta la otra debe ser desechada, o más bien reabsorbida y redefinida en términos de la visión alternativa. Žižek realiza, sin embargo, una descripción adecuada de los puntos en que las dos perspectivas difieren:

> La lucha de clases presupone un grupo social particular (la clase obrera) como agente político privilegiado; este privilegio no es el resultado de la lucha hegemónica, sino que se funda en la «posición social objetiva» de este grupo, la lucha ideológico-política se reduce así, en última instancia, a un epifenómeno de los procesos sociales y poderes «objetivos» y a sus conflictos. Para Laclau, por el contrario, el hecho de que cierta lucha sea elevada a un «equivalente universal» de todas las luchas no es un hecho predeterminado sino que es el resultado de una lucha contingente por la hegemonía. En una cierta constelación, esta puede ser la lucha de los trabajadores, en otra constelación, la lucha patriótica anticolonialista, en otra, la lucha antirracista por la tolerancia cultural. No hay nada en las calidades positivas inherentes a una lucha particular que la predestine al rol hegemónico de ser el «equivalente general» de todas las luchas[7].

Aunque esta descripción del contraste es obviamente incompleta, no tengo objeciones al cuadro general de las diferencias entre los dos enfoques que provee. Sin embargo, a dicha descripción Žižek añade un rasgo del populismo que yo no habría tomado en consideración. En tanto que yo habría señalado correctamente el carácter vacío del significante amo que encarna el enemigo, no habría mencionado el carácter *seudoconcreto* de la figura que lo encarna. Debo decir que no encuentro ninguna sustancia en esta crítica. El conjunto de mi análisis se basa, precisamente, en afirmar que todo campo político discursivo se estructura siempre a través de un proceso recíproco,

por el que la dimensión de vacío debilita el particularismo de un significante concreto pero, a su vez, esa particularidad reacciona brindando a la universalidad un cuerpo que la encarne. He definido la hegemonía como una relación por la cual una cierta particularidad pasa a ser el nombre de una universalidad que le es enteramente inconmensurable. De modo que lo universal, careciendo de todo medio de representación directa, obtendría solamente una presencia vicaria a través de los medios distorsionados de su investimiento en una cierta particularidad.

Pero dejemos de lado esta cuestión por el momento, ya que Žižek tiene una adición mucho más fundamental que proponer a mi noción teórica de populismo. Según él:

> Uno tiene que considerar también el modo en que el discurso populista desplaza el antagonismo y construye el enemigo. En el populismo el enemigo es externalizado o reificado en una entidad ontológica positiva (aun si esta entidad es espectral) cuya aniquilación restauraría el equilibrio y la justicia; simétricamente, nuestra propia identidad —la del agente político populista— es también percibida como preexistente al ataque del enemigo[8].

Desde luego, yo nunca he dicho que la identidad populista preexista al ataque del enemigo, sino exactamente lo opuesto: que tal ataque es la precondición de toda identidad popular. Incluso he citado, para describir la relación que tenía en mente, la afirmación de Saint-Just de que la unidad de la república es sólo la destrucción de lo que se opone a ella. Pero veamos cómo se desarrolla el argumento de Žižek. Él afirma que reificar el antagonismo en una entidad positiva implica una forma elemental de mistificación ideológica, y que aunque el populismo puede avanzar en una variedad de direcciones (reaccionaria, nacionalista, nacionalista progresiva, etc.), «en la medida en que, en su noción misma, él desplaza al antagonismo social inmanente hacia un antagonismo entre el pueblo unificado y el enemigo externo, él alberga, en la última instancia, una tendencia protofascista»[9]. A esto añade sus razones para pensar que los movimientos comunistas no pueden ser nunca populistas, dado que mientras que en el fascismo la Idea

estaba subordinada a la voluntad del líder, en el comunismo Stalin era un líder *secundario* —en el sentido freudiano— ya que se encontraba subordinado a la Idea. ¡Un bonito piropo para Stalin! Como todo el mundo sabe, él *no estaba* subordinado a *ninguna* ideología sino que manipulaba a esta última en la forma más grotesca para usarla como instrumento de su agenda política. Por ejemplo, el principio de la autodeterminación nacional ocupaba un lugar privilegiado en el universo ideológico estalinista; se agregaba, sin embargo, que tenía que ser aplicado «dialécticamente», lo que significaba que podía ser violado tantas veces como se considerara conveniente políticamente. Stalin no era una particularidad subsumible bajo una universalidad conceptual; por el contrario, era la universalidad conceptual la que era subsumida bajo el nombre de Stalin. Desde este punto de vista, Hitler tampoco carecía de ideas políticas —la Patria, la Raza, etc.—, que manipulaba del mismo modo por razones de conveniencia política. Con esto no estoy afirmando, desde luego, que los regímenes nazi y estalinista no fueran diferentes entre sí, sino que esas diferencias no pueden fundarse en un tipo de relación distinta entre el líder y la Idea[10]. (Volveré más adelante a la cuestión de la relación entre populismo y comunismo).

Pero retornemos a los pasos lógicos a través de los cuales se estructura el argumento de Žižek, es decir, cómo concibe su suplemento a mi construcción teórica. Dicho argumento no es nada más que una sucesión de conclusiones *non sequitur*. La secuencia es la siguiente: 1) comienza citando un pasaje de mi libro en el que, refiriéndome al modo en que las identidades populares se constituyeron en el cartismo inglés, muestro que los males de la sociedad no eran presentados como derivados del sistema económico sino como resultantes del abuso del poder por parte de grupos parasitarios y especulativos[11]; 2) encuentra que algo similar acontece en el discurso fascista, en el que la figura del judío pasa a ser la encarnación concreta de todos los males de la sociedad (esta concretización es presentada por él como una operación de reificación); 3) concluye entonces que esto muestra que en todo populismo (¿por qué?, ¿cómo?) hay «una tendencia protofascista de largo plazo»; 4) el comunismo, sin embargo, sería inmune al populismo porque en su discurso la reificación no tiene lugar y el

líder permanece a buen resguardo en su carácter secundario. No es difícil percibir la falacia de todo este argumento. Primero, el cartismo y el fascismo son presentados como dos especies del género populismo; segundo, el *modus operandi* de una de las especies (el fascismo) es concebido como reificación; tercero, por razones no especificadas (en este punto el ejemplo cartista es convenientemente olvidado), eso transforma al *modus operandi* de la especie en el rasgo definitorio del género en su conjunto; cuarto, una de las especies, en consecuencia, pasa a ser el destino teleológico de todas las otras especies pertenecientes a ese género. A esto habría que agregar, en quinto lugar, como otra conclusión no fundamentada, que si el comunismo no puede ser una especie del género populismo, esto es *presumiblemente* (el punto no es afirmado explícitamente) porque en él la reificación no tiene lugar. En el caso del comunismo, tendríamos una universalidad sin mediaciones; éste sería el motivo por el que la suprema encarnación de lo concreto, el líder, estaría enteramente subordinado a la Idea. De más está decir, esta ultima conclusión no está fundada en ninguna evidencia histórica sino en un puro argumento apriorístico.

Más importante, sin embargo, que insistir en la obvia circularidad del argumento de Žižek, es explorar los dos supuestos no explicitados en los que se funda. Ellos son: 1) que toda encarnación de lo universal en lo particular debe ser concebida como reificación; y 2) una tal encarnación es inherentemente fascista. A estos postulados opondremos dos tesis: 1) que la noción de reificación es enteramente inadecuada para entender el tipo de encarnación de lo universal en lo particular que es inherente a la construcción de una identidad popular; y (2) que esta última encarnación —si se la entiende correctamente— lejos de ser una característica del fascismo o de cualquier otro movimiento político, es inherente a todo tipo de relación hegemónica —es decir, al tipo de relación constitutiva de lo político como tal—.

Comencemos con la *reificación*. Éste no es un término del lenguaje corriente sino que tiene un contenido filosófico muy específico. Fue en primer término introducido por Georg Lukács, aunque la mayor parte de sus dimensiones ya operaban *avant la lettre* en varios de los textos de Karl Marx, especialmente en la sección de *El Capital* referida al fetichismo de la mercancía. La

omnipotencia del valor de cambio en la sociedad capitalista haría imposible el acceso al punto de vista de la totalidad; las relaciones entre los hombres adquirirían un carácter objetivo y, mientras que los individuos serían convertidos en cosas, las cosas aparecerían como los verdaderos agentes sociales. Ahora bien, si prestamos atención a la estructura de la reificación, su rasgo dominante resulta inmediatamente visible: ella consiste esencialmente en una operación de *inversión*. Lo que es derivativo aparece como originario; lo que es apariencial es presentado como esencial. La inversión de la relación sujeto/predicado es el meollo de la reificación. En tal sentido, es enteramente un proceso de mistificación ideológica, y su correlato subjetivo es la noción de falsa conciencia. El conjunto categorial reificación/falsa conciencia sólo tiene sentido, sin embargo, si la distorsión ideológica puede ser revertida; si fuera constitutiva de la conciencia, no podríamos hablar de distorsión. Ésta es la razón por la que Žižek, para sostener su noción de falsa conciencia, tiene que concebir los antagonismos sociales como fundados en algún tipo de mecanismo *inmanente* que ve la conciencia de los agentes como meramente derivativa; o más bien, en el cual esta última, en la medida en que es admitida, es vista como una expresión transparente de dicho mecanismo. Lo universal hablaría en forma directa, sin requerir ningún papel mediador de lo concreto. En sus palabras: el populismo «desplaza el antagonismo social inmanente hacia el antagonismo entre el pueblo unificado y el enemigo externo». Es decir, que la construcción discursiva del enemigo es presentada como una operación de distorsión. Y, verdaderamente, si lo universal, que es inherente al antagonismo, tuviera la posibilidad de una expresión no mediada, la mediación a través de lo concreto sólo podría ser concebida como reificación.

Desafortunadamente para Žižek, el tipo de articulación entre lo universal y lo particular que presupone mi enfoque acerca de la cuestión de las identidades populares es radicalmente incompatible con nociones tales como reificación y distorsión ideológica. No es cuestión de una falsa conciencia opuesta a otra verdadera —que nos estaría aguardando como un destino teleológicamente programado — sino, pura y simplemente, con la construcción contingente de una conciencia. Por lo tanto, lo que Žižek presenta como su

suplemento a mi enfoque, no es en absoluto un suplemento, sino la puesta en cuestión de sus premisas básicas. Estas premisas se derivan de un acercamiento a la relación entre lo universal y lo particular, lo abstracto y lo concreto, que he discutido en mi trabajo desde tres perspectivas —psicoanalítica, lingüística y política— que resumo a continuación para mostrar su incompatibilidad con el crudo modelo de falsa conciencia de Žižek.

Comencemos con el psicoanálisis. He intentado mostrar en *La razón populista* cómo la lógica de la hegemonía y la del *objeto a* lacaniano se superponen en buena medida y se refieren ambas a una relación ontológica fundamental en la cual lo pleno (*fullness*) sólo puede ser tocado a través de su investimiento en un objeto parcial; que no es una parcialidad *dentro* de la totalidad sino una parcialidad que *es* la totalidad. En este punto, mis análisis se han beneficiado en gran medida de los trabajos de Joan Copjec, que ha hecho una seria exploración de las implicaciones lógicas de las categorías lacanianas, sin distorsionarlas al estilo Žižek con superficiales analogías hegelianas. El punto relevante para nuestro tema es que lo pleno —la Cosa freudiana— es inalcanzable; es tan sólo una ilusión retrospectiva que es sustituida por objetos parciales que encarnan esa totalidad imposible. En palabras de Lacan: la sublimación consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa. Como he intentado mostrar, la relación hegemónica reproduce todos estos momentos estructurales: una cierta particularidad asume la representación de una universalidad que siempre se aleja. Como vemos, el modelo de la reificación/distorsión/falsa conciencia es radicalmente incompatible con el de la hegemonía/*objeto a*; mientras que el primero presupone el acceso a lo pleno a través de la reversión del proceso de reificación, el segundo concibe lo pleno (la Cosa) como inalcanzable porque carece de todo contenido. Y mientras que el primero ve la encarnación en lo concreto como una reificación distorsionante, el segundo ve el investimiento radical en un objeto como el solo camino para lograr una cierta plenitud. Žižek sólo puede mantener su enfoque en términos de reificación/falsa conciencia al precio de erradicar radicalmente la lógica del *objeto a* del campo de las relaciones políticas.

Nueva etapa: significación. (Lo que he llamado la perspectiva lingüística se refiere no sólo a lo lingüístico en el sentido restringido

sino también a todos los sistemas de significación. Como estos últimos coinciden con la totalidad de las relaciones sociales, las categorías y las relaciones exploradas por el análisis lingüístico no pertenecen a áreas regionales sino al campo de una ontología general). Aquí encontramos la misma imbricación entre particularidad y universalidad que habíamos encontrado en la perspectiva psicoanalítica. He mostrado en otros escritos que la totalización de un sistema de diferencias es imposible sin una exclusión *constitutiva*[12]. Sin embargo, esta última tiene, como un efecto lógico primario, la división de todo elemento significativo entre una dimensión equivalencial y una dimensión diferencial. Como estas dos dimensiones no pueden ser lógicamente suturadas, la consecuencia es que toda sutura será *retórica*; una cierta particularidad, sin cesar de ser particular, asumirá un cierto rol de significación universal. Es decir, que el desnivel al interior de la significación es el único terreno en el cual el proceso de significación puede desarrollarse. Catacresis = retoricidad = posibilidad misma del sentido. La misma lógica que encontramos en el psicoanálisis entre la Cosa (imposible) y el *objeto a* la hallamos nuevamente como la condición misma de la significación. El análisis de Žižek no se refiere directamente a la significación, pero no es difícil extraer la conclusión que se derivaría, en este campo, de su enfoque fundado en la reificación: que todo tipo de sustitución retórica que no alcanza una reconciliación literal plena equivale a una falsa conciencia.

Por último, la política. Tomemos un ejemplo al que me he referido en varios puntos de *La razón populista*: Solidaridad en Polonia. Tenemos ahí una sociedad en la que la frustración de una pluralidad de demandas por parte de un régimen represivo creó una equivalencia espontánea entre ellas que, sin embargo, necesitaban expresarse a través de alguna forma de unidad simbólica. Tenemos aquí una clara alternativa: o bien hay un último contenido *conceptualmente* especificable que es negado por el régimen opresivo —en cuyo caso ese contenido puede ser directamente expresado en su identidad diferencial *positiva*—, o bien las demandas son radicalmente heterogéneas y lo único que ellas comparten es un rasgo *negativo* —su común oposición al régimen represivo—. En ese caso, como no es cuestión de la expresión *directa* de un rasgo

positivo subyacente a las diversas demandas sino que lo que tiene que expresarse es una negatividad irreductible, su representación tendrá necesariamente un carácter simbólico[13]. Las demandas de Solidaridad pasarán a ser el símbolo de una cadena más extendida de demandas cuya equivalencia inestable en torno a ese símbolo constituirá una identidad popular más amplia. Esta constitución simbólica de la unidad del campo popular —y su correlato: la unificación simbólica del régimen opresivo a través de medios discursivo/equivalenciales similares— es lo que Žižek sugiere que debemos concebir como reificación. Pero está enteramente equivocado. En la reificación tenemos, como hemos visto, una inversión en la relación entre expresión verdadera y distorsionada, mientras que para nosotros la oposición verdadera/distorsionada carece de todo sentido. Dado que el vínculo equivalencial se establece entre demandas radicalmente heterogéneas, su «homogeneización» a través de un significante vacío es un puro *passage à l'acte*, la construcción de algo esencialmente nuevo y no la revelación de una «verdadera» identidad subyacente. Ésta es la razón por la que en mi libro he insistido en que el significante vacío es un puro nombre que no pertenece al orden conceptual. No se trata, por consiguiente, de verdadera o falsa conciencia. Como en el caso de la perspectiva psicoanalítica —la elevación de un objeto a la dignidad de la Cosa—, y como en el caso de la significación —donde la presencia de un término figural que es catacréstico porque nombra y da así presencia discursiva a un vacío esencial dentro de la estructura significante—, tenemos también en la política la constitución de nuevos agentes —pueblos, en nuestro sentido— a través de la articulación entre lógicas equivalenciales y diferenciales. Estas lógicas implican encarnaciones figurales resultantes de una *creatio ex nihilo* que no es posible reducir a ninguna literalidad precedente o final. Por lo tanto: olvidémonos de la reificación.

Lo que hemos dicho hasta este punto ya anticipa que, en nuestra opinión, la segunda tesis de Žižek, según la cual la representación simbólica —que él concibe como reificación— sería esencialmente o, al menos, tendencialmente, fascista, es igualmente insostenible.

Aquí Žižek usa un arma demagógica: el rol del judío en el discurso nazi, que inmediatamente evoca todos los horrores del Holocausto y provoca una instintiva reacción negativa. Ahora bien, es verdad que el discurso fascista utilizó formas de representación simbólica, pero no hay nada específicamente fascista en el hecho de hacerlo, ya que no hay discurso político que no construya sus propios símbolos de ese modo. Incluso diría que esta construcción es la definición misma de lo que es la política. El arsenal de posibles ejemplos ideológicos diferentes del que ha elegido Žižek es inagotable. ¿Qué otra cosa que una encarnación simbólica está implicada en un discurso político que presenta a Wall Street como fuente de todos los males económicos? ¿O en la quema de la bandera estadounidense por parte de manifestantes del Tercer Mundo? ¿O en los emblemas rurales, antimodernistas, de las agitaciones de Gandhi? ¿O en la quema de la Catedral de Buenos Aires por parte de las masas peronistas? Nos identificamos con algunos de esos símbolos en tanto que rechazamos otros, pero esto no es motivo para afirmar que la matriz de una estructura simbólica varía de acuerdo con el contenido material de los símbolos. Afirmar lo contrario no es posible sin alguna noción de reificación estilo Žižek, que permitiera adscribir algunos contenidos a la verdadera conciencia y otros a la falsa. Pero incluso esta operación ingenua no tendría éxito sin adicionar el postulado de que toda forma de encarnación simbólica sería una expresión de la falsa conciencia, en tanto que la verdadera conciencia estaría exenta de toda mediación simbólica. (Éste es el punto en que la teoría lacaniana pasa a ser la némesis de Žižek: eliminar enteramente la mediación simbólica y afirmar la posibilidad de una pura expresión de la conciencia verdadera es lo mismo que afirmar tener un acceso directo a la Cosa en cuanto tal, en tanto que a los *objetos a* sólo se les atribuiría el estatus de representaciones distorsionadas).

LAS DEMANDAS: ENTRE PEDIDOS Y EXIGENCIAS

La unidad mínima de nuestro análisis social es la categoría de demanda. Ella presupone que el grupo social no es un referente en última instancia homogéneo, sino que debe ser concebido como una articulación de demandas heterogéneas. Žižek ha formulado dos objeciones principales a este enfoque: la primera, que él no capta la naturaleza verdaderamente confrontacional del acto revolucionario («¿No va el acto revolucionario o político emancipatorio más allá de este horizonte de demandas? El sujeto revolucionario ya no opera al nivel de requerir algo de los que están en el poder; él quiere destruirlos».);[14] la segunda, que no hay correlación entre la pluralidad implícita en la noción de una cadena equivalencial de demandas y los objetivos reales de una movilización populista, ya que muchos movimientos populistas se estructuran en torno a objetivos singulares (*one-issue*).

> Una observación más general debería hacerse aquí acerca de los movimientos populares con un objetivo único. Tomemos, por ejemplo, las «revueltas de impuestos» en los Estados Unidos. Si bien ellas funcionan de modo populista, movilizando a la gente en torno a una demanda que no es satisfecha por las instituciones democráticas, *no* parecen fundarse en una compleja cadena de equivalencias, ya que permanecen focalizadas en una demanda singular[15].

Las dos objeciones de Žižek están enteramente desencaminadas. Comencemos por la primera. Si bien Žižek se refiere a la tensión pedido (*request*)/exigencia (*claim*) en torno a la que nuestra noción de demanda está explícitamente construida, él no es en absoluto consciente de sus consecuencias teóricas. En nuestra visión, toda demanda comienza como un *pedido*; se requiere a las instituciones de poder local, por ejemplo, satisfacer los requerimientos de la gente en áreas específicas —vivienda, digamos—. Ésta es la única situación que Žižek discute: a aquellos en el poder se les pediría que accedieran graciosamente a los requerimientos de un grupo de gente, acceder a la demanda sería una *concesión* por parte de los gobernantes. Pero reducir la cuestión a este caso es ignorar la segunda dimensión de nuestro análisis, el proceso social a través del cual el pedido es transformado en una exigencia. ¿Cómo tiene lugar

esta mutación? Como he argumentado, a través de la operación de la lógica equivalencial. La gente cuyas demandas relativas a la vivienda son frustradas, ve que otras demandas relativas al transporte, a la salud, a la seguridad, a la escolaridad no son tampoco satisfechas. Esto desencadena un proceso que he descripto *in extenso* en mi libro. Consiste en lo siguiente: la frustración de una demanda *individual* transforma el pedido en una exigencia en la medida en que la gente se percibe a sí misma como detentadora de derechos que no son reconocidos. Estas exigencias son, sin embargo, limitadas porque la entidad referencial a la que ellas son formuladas es perfectamente identificable —en nuestro ejemplo de la vivienda, la municipalidad—. Pero si la equivalencia entre exigencias se extiende —siguiendo con nuestro ejemplo: alojamiento, transporte, salud, escolaridad, etc.—, comienza a ser mucho más difícil determinar cuál es la instancia a la que las exigencias se dirigen. Uno tiene que construir discursivamente al enemigo —la oligarquía, el *establishment*, la gran riqueza, el capitalismo, la globalización, etc. — y, por la misma razón, la identidad de los que formulan las demandas se transforma en este proceso de universalización tanto de los propios objetivos como del enemigo. Todo el proceso de la Revolución Rusa comenzó con tres demandas: «paz, pan y tierra». ¿A quién se dirigían estas demandas? Cuanto más se expandía la equivalencia, tanto más claro resultaba que no era simplemente al régimen zarista. Una vez que nos movemos más allá de un cierto punto, los que habían sido pedidos *al interior* de las instituciones pasan a ser exigencias dirigidas *a* las instituciones y, a cierta altura, ellas pueden pasar a ser exigencias *contra* el orden institucional. Cuando este proceso ha desbordado los aparatos institucionales más allá de un cierto límite, comenzamos a tener al pueblo del populismo.

Podríamos preguntarnos: ¿por qué las acciones sociales deben ser siempre concebidas como demandas? El motivo, como lo he explicado en *La razón populista*, es que el sujeto es siempre el sujeto de la falta; siempre emerge a partir de una asimetría entre la plenitud (imposible) de la comunidad y el particularismo de los sitios de enunciación. Esto también explica por qué los nombres de la plenitud resultarán siempre del investimiento radical de un valor universal en una cierta particularidad; nuevamente: la elevación de

un objeto particular a la dignidad de la Cosa. Pero es importante advertir que este investimiento cambia al objeto particular. «Universaliza» a ese objeto a través de su inscripción en una infraestructura de relaciones equivalenciales. Es por esto que nunca puede tratarse de una reificación, como sostiene Žižek (la reificación, como hemos dicho, implica una *inversión* por la cual universalidad y particularidad cambian sus respectivos lugares sin modificar sus identidades, mientras que la relación hegemónica presupone una contaminación entre lo particular y lo universal).

Esta situación, por la que cierta particularidad no es nunca *mera* particularidad porque aparece siempre cruzada por un tejido de relaciones equivalenciales que universalizan su contenido, es suficiente para responder a la segunda objeción de Žižek, que las movilizaciones por problemas específicos, dado que sus objetivos son particulares, no pueden constituir identidades políticas más amplias. Ésta es una completa ilusión. El objetivo ostensible puede ser particular, pero ésta es sólo la punta visible del témpano. Detrás del objetivo individual se esconde un mundo de asociaciones y afectos sumamente más amplio que lo contamina y lo transforma en la expresión de tendencias mucho más generales. Aceptar en su sentido literal el objetivo singular de una movilización sería como reducir el análisis de un sueño a su contenido manifiesto. Los referendos francés y holandés constituyen un buen ejemplo. La cuestión en debate fue puntual pero, como el mismo Žižek lo muestra, todo un mundo de frustraciones, temores y prejuicios encontró su expresión en el «no». Y todo el mundo sabe que lo que está en juego en los referendos de impuestos en los Estados Unidos son profundos desplazamientos políticos del sentido comunitario. La conclusión es que el sentido latente de una movilización no puede reducirse nunca a sus eslóganes literales y a sus objetivos proclamados; un análisis político digno del nombre sólo comienza cuando se explora la sobredeterminación que sustenta esa literalidad.

¿Qué conclusiones generales pueden, por lo tanto, derivarse de este complejo conjunto de interconexiones entre identidades populares y demandas y, dentro de las mismas demandas, entre pedidos y exigencias? La más importante es que cada una de las articulaciones posibles al interior de esta matriz estructural conduce

a un modo diferente de constituir las identidades sociales y a diferentes grados de universalización de sus exigencias. En un extremo, cuando las demandas no van más allá del estadio de los meros pedidos, tenemos una organización altamente institucionalizada. Los actores sociales tienen una existencia «inmanente» dentro de las localizaciones objetivas que configuran el orden institucional de la sociedad. (Desde luego que éste es un extremo puramente ideal; la sociedad no está nunca tan estructurada como para que los agentes sociales sean enteramente absorbidos por las instituciones). El segundo escenario es uno en el que hay una tensión más permanente entre las demandas y lo que el orden institucional puede absorber. Aquí los pedidos tienden a devenir exigencias y hay una crítica de las instituciones que pone en cuestión su legitimidad. Finalmente, cuando las relaciones de equivalencia entre una pluralidad de demandas van más allá de un cierto punto, se verifican amplias movilizaciones contra el orden social en su conjunto. Vemos aquí la emergencia del pueblo como actor histórico más universal, cuyos objetivos cristalizarán, necesariamente, en torno a significantes vacíos como objetos de identificación política. Hay una radicalización de las exigencias que puede conducir a una reconfiguración de la totalidad del orden institucional. Éste es probablemente el tipo de desarrollo que Žižek tiene en mente cuando habla de no requerir nada de aquellos en el poder sino, en cambio, de intentar destruirlos. La diferencia entre su enfoque y el mío es, sin embargo, que para mí la emergencia de los actores emancipatorios tiene una lógica propia, anclada en la estructura de la demanda como unidad básica de la acción social, mientras que para Žižek no existe una lógica tal; los sujetos emancipatorios son concebidos como criaturas plenas, que emergen sin ningún tipo de proceso genético, como Minerva de la cabeza de Júpiter. La sección de mi libro que trata acerca de los trabajos de Žižek se titula: «Žižek: esperando a los marcianos». Y, en verdad, hay algo extra-terrestre en lo que concierne a los sujetos emancipatorios de Žižek; sus condiciones de agentes revolucionarios son especificadas al interior de una geometría tan rígida de efectos sociales que ningún actor empírico puede estar a la altura. En sus escritos recientes, sin embargo, Žižek desarrolla una nueva estrategia de determinación de los agentes revolucionarios

consistente en elegir algunos agentes sociales reales, pero a los que atribuye, en cambio, tantos rasgos imaginarios, que pasan a ser marcianos en todo excepto en el nombre. Volveremos después a esta estrategia zizekiana de «marcianización».

HETEROGENEIDAD Y PRÁCTICAS SOCIALES

Pasemos ahora a un conjunto de observaciones que hace Žižek en lo que respecta a la teoría marxista. La más importante se refiere a la economía política marxista. Según él, mi reproche básico a esta última sería que es

> una ciencia «óntica» positiva que delimita una parte de la realidad social sustancial, de modo que toda fundamentación directa de una política emancipatoria en la crítica de la economía política (CEP) (o, en otras palabras, todo privilegio acordado a la lucha de clases) reduce lo político a un epifenómeno enraizado en la realidad sustancial[16].

Después de esto, a los efectos de refutar las afirmaciones que me atribuye, Žižek se embarca en una larga tirada en la que intenta mostrar que el fetichismo de la mercancía es un efecto interno de la forma del capital como tal, y que esta forma no es abstracta puesto que determina los procesos sociales reales:

> esta abstracción [es] real en el sentido preciso de determinar la estructura de los mismos procesos sociales materiales. El destino de estratos completos de la población e incluso de países en su totalidad puede ser decidido por la solipsista danza especulativa del capital, que persigue su objetivo de rentabilidad con completa indiferencia respecto al modo en que su movimiento afecta a la realidad social[17].

Al detectar de este modo la violencia sistémica central del capitalismo, Žižek concluye:

> Aquí encontramos la diferencia lacaniana entre la realidad y lo Real: la realidad es la realidad social de gente de carne y hueso comprometida en la interacción y en los procesos productivos, mientras que lo Real es la inexorable lógica espectral abstracta del capital que determina lo que ocurre en la realidad social[18].

Esta última observación es, pura y simplemente, una representación distorsionada de la noción lacaniana de lo Real —un buen ejemplo de cómo Žižek tergiversa sistemáticamente la teoría lacaniana para hacerla compatible con un hegelianismo que es, en la mayoría de sus aspectos, su opuesto—. Lo Real no puede ser una lógica espectral inexorable y todavía menos algo que determina lo que ocurre en la realidad social por la simple razón de que lo Real no es un objeto especificable, dotado de leyes de movimiento propias, sino, por el contrario, algo que sólo existe y se muestra a través de sus efectos distorsionantes de lo Simbólico[19]. No es un objeto sino un *límite* interno que impide la constitución, en última instancia, de toda objetividad. Identificar lo Real con la lógica del capital es un buen ejemplo de la reificación a la que Žižek siempre retorna. Su error es similar al de Kant, que después de haber afirmado que las categorías se aplican solamente a los fenómenos y no a las cosas en sí, afirmó que estas últimas son la causa externa de las apariencias, aplicando así una categoría —causa— a algo que no puede ser legítimamente subsumido bajo *ninguna* categoría. La razón por la que Žižek tiene que distorsionar de este modo la noción de lo Real es clara: sólo si la lógica del capital se autodetermina, puede operar como una infraestructura que determina lo que tiene lugar en la realidad social. Pero lo Real, en el sentido lacaniano, hace exactamente lo opuesto: establece un límite que impide toda auto-determinación por parte de lo Simbólico. Todo este uso baratamente metafórico de la dualidad realidad/Real para referirse a algo que no es más que la vieja distinción base/superestructura está enteramente fuera de lugar; es evidente que la lógica del capital es tan simbólica como la realidad social a la que se supone que determina. La consecuencia es que si la lógica del capital y la

realidad social están en *pari materia* —ambas son simbólicas—, los hiatos y dislocaciones creados en la realidad social por la presencia de lo Real estarán también presentes al interior de la propia lógica del autodesarrollo del capital (que, en consecuencia, será contaminado por algo heterogéneo consigo mismo; no será puro *auto*-desarrollo).

Lo que estoy diciendo no es que lo Real no sea relevante para los temas que estamos tratando, sino que Žižek lo ha buscado en todos los sitios equivocados. Concebir lo Real como a una lógica objetiva, conceptualmente especificable, no tiene ningún sentido. Sin embargo, antes de intentar dar a lo Real su localización ontológica precisa —si podemos usar estos términos en conexión con algo que subvierte todas las localizaciones—, quisiera referirme a la afirmación de Žižek de que yo he «reprochado» a la economía política marxista ser una ciencia óntica que delimita una región de la realidad social y que reduce la política a una posición epifenoménica. Este «reproche» que se me atribuye es una pura invención de Žižek. Nunca he afirmado que la economía política de Marx es una ciencia regional por la simple razón de que, cualesquiera sean sus meritos o deficiencias, es un discurso relativo a la totalidad social («la anatomía de la sociedad civil es la economía política»). De modo que los dos únicos modos de criticarla son o bien probar que hay inconsistencias lógicas en la secuencia de sus categorías, o bien mostrar que hay un exterior heterogéneo que le impide cerrarse en torno a sus categorías internas y constituirse así en el *fundamentum inconcussum* de lo social. Pues bien, la primera crítica es posible y —aunque yo mismo no la he formulado— ha sido planteada repetidamente durante el último siglo, al punto que poco queda en pie de la teoría del valor-trabajo tal como fuera formulada por Marx. Basta recordar los nombres de Eugen Bohm-Bawerk, Ladislaus Bortkiewicz, Joan Robinson o Piero Sraffa[20]. Toda la discusión acerca de la transformación de los valores en precios a comienzos del siglo XX fue una primera etapa de este análisis crítico. Žižek ignora totalmente esta literatura y continúa afirmando la versión de Marx de a teoría del valor-trabajo como un dogma incuestionable.

Pero no perdamos el tiempo con este estéril dogmatismo y pasemos a la segunda crítica posible de la economía marxista, que

es mucho más relevante para nuestro tema. La alternativa es la siguiente. Un primer escenario posible sería que no hubiera nada externo a la sucesión de las categorías económicas y que la historia se redujera a su despliegue endógeno. De tal modo, la historia óntica (para usar los términos de Žižek) que dichas categorías describen sería al mismo tiempo ontológica. Tendríamos así un proceso puramente interno no interrumpido por nada exterior. La sucesión lógica tendría también un valor metafísico. ¿Qué ocurre, sin embargo, con las fuerzas que se *oponen* al capitalismo? En este modelo ellas sólo pueden ser un efecto interno del propio capitalismo. Es bien sabido cómo es concebida la lucha de clases desde esta perspectiva: el capitalismo crearía a sus propios enterradores. El segundo escenario resulta del supuesto contrario: las fuerzas que se oponen al capitalismo no son tan sólo la resultante de la lógica capitalista sino que la *interrumpen* desde el exterior, de modo tal que la historia del capitalismo no puede ser el resultado del despliegue de sus categorías internas. Para dar tan sólo un ejemplo: como varios estudios han mostrado, la transición de la plusvalía absoluta a la relativa no es solamente el resultado de los movimientos en la lógica de la ganancia en un espacio libre de conflictos, sino también una respuesta a las movilizaciones obreras. Si esto es así, no hay una historia puramente interna del capitalismo, como la que describe el prefacio a la *Crítica de la economía política*, sino una historia surcada por conflictos que no puede ser captada por ningún desarrollo conceptualmente aprehensible. Quiero insistir en este punto porque nos conduce en forma directa a la noción de pueblo presentada en *La razón populista*.

No es necesario decir que, de las dos opciones abiertas por esta alternativa, nosotros elegimos definitivamente la segunda. En realidad, *La razón populista* es, en buena medida, el intento de desarrollar las consecuencias teóricas que se siguen de esta elección. Žižek, sin embargo, tiene otras ideas y opta por negar que la alternativa exista. Así: «Marx distinguía entre la clase obrera y el proletariado: la clase obrera es, efectivamente, un grupo social particular, mientras que el proletariado designa una posición subjetiva»[21]. Ahora bien, para empezar, Marx *nunca* hizo esa distinción. Quizá debería haberla hecho, pero no la hizo. Por el

contrario, todo su esfuerzo teórico consistió en mostrar que el enigma de la historia sólo podía ser desentrañado en la medida en que la subjetividad revolucionaria estuviera firmemente enraizada en una posición objetiva, resultante, a su vez, de un proceso gobernado por leyes inmanentes y necesarias. ¿Ha leído Žižek alguna vez el *Manifiesto Comunista*? Si lo hubiera hecho, sabría que para Marx y Engels «la burguesía no sólo ha forjado las armas que habrán de acarrear su propia muerte; también ha creado a los hombres que habrán de usar esas armas, la clase obrera moderna, los proletarios»[22]. ¿Ha leído *La sagrada familia* donde, contra Bruno Bauer, defienden la inevitabilidad del comunismo fundada precisamente en la deshumanización del proletariado (la clase obrera) generada por la lógica de la propiedad privada? ¿Ha leído *La ideología alemana*, donde se oponen al «verdadero socialismo» y presentan la división del trabajo —es decir, un conjunto estructurado de posiciones sociales objetivas— como la raíz y fuente de la alienación humana? ¿Y qué son *El Capital* y los *Grundisse* sino un intento sostenido por enraizar la explotación en un proceso objetivo cuya contraparte necesaria es la lucha de la clase obrera? Pero no sigamos adelante. No tiene sentido continuar refiriéndonos a un argumento que cualquier estudiante conoce. Por lo demás, es perfectamente obvio lo que Marx hubiera pensado acerca de una distinción taxonómica entre lo subjetivo y lo objetivo; hubiera dicho que, desde el punto de vista de la totalidad social, lo que importa no es la distinción como tal sino la lógica y la topografía de las interconexiones entre sus dos términos; y el prefacio de la *Crítica de la economía política* deja perfectamente en claro cuál era para él esa interconexión.

La alternativa que acabamos de presentar se refleja, en realidad, de modo contradictorio en el pensamiento de Žižek. La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo es vital para Žižek, dado que, siguiendo la dualidad de Alain Badiou entre situación y acontecimiento[23], quiere establecer una radical discontinuidad entre el corte revolucionario y lo que lo precedía. El corolario es que el acto revolucionario no debe tener nada en común con la situación en la cual tiene lugar. Pero, por el otro lado, Žižek ha insistido *ad nauseam* en la centralidad de la lucha *económica* anticapitalista, lo que significa que algo en la situación existente —

lo económico como localización particular dentro de una topografía social— juega un papel de estructuración transcendental de algún tipo, determinando *a priori* los acontecimientos que pueden efectivamente tener lugar. En tal caso, la situación tendría que tener primacía ontológica sobre el acontecimiento, cuyo corte con esa situación no podría, por lo tanto, ser radical. De modo que Žižek se ve confrontado con una alternativa *exclusiva* y es bastante cómico que no se dé cuenta de ello y siga afirmando las dos opciones de manera perfectamente contradictoria.

Dejemos a Žižek gozando de su contradicción y pasemos a considerar, en cambio, el modo en que la alternativa es tratada en la obra de Marx. No hay duda de que, para él, el lado objetivo es prioritario. La historia es un relato coherente porque el desarrollo de las fuerzas productivas establece su sentido subyacente. El progreso tecnológico conduce a una explotación creciente, de modo que la lucha de los trabajadores ayuda a apresurar la crisis del capitalismo, pero no es su fuente. El quiebre final del sistema, si bien no es mecánico, no tiene su fuente última en la acción de los trabajadores. Sin embargo, sería un error pensar que para Marx la necesidad histórica reduce la libertad de acción a un mero epifenómeno. La cuestión es, más bien, que la necesidad histórica y la libre acción revolucionaria coinciden, al punto que son indiferenciables una de la otra. La noción spinoziana de la libertad como conciencia de la necesidad, que tenía aun una dimensión esencialmente especulativa en Hegel, pasa a ser en Marx un principio *activo*, que identifica necesidad y libertad. Éste es el motivo por el cual, para Marx, no hay posible distinción entre lo descriptivo y lo normativo, y por lo que, en consecuencia, el marxismo no puede tener una ética fundada independientemente. Y ésta es también la razón por la cual la distinción de Žižek entre el proletariado y la clase obrera, lo subjetivo y lo objetivo, hubiera sido anatema para Marx.

Las dificultades comenzaron más tarde, con la creciente percepción de que había una opacidad esencial que impedía la fácil transición de una categoría económica a la siguiente, de un antagonismo social al otro. La visión marxista del destino de la sociedad capitalista se basaba en un postulado: la creciente simplificación de la estructura social bajo el capitalismo. El

campesinado y las clases medias desaparecerían y, finalmente, el conjunto de la población sería una vasta masa proletaria, de modo tal que la última confrontación antagónica de la historia tendría lugar entre la burguesía y la clase obrera. Muy rápidamente, sin embargo, se vio que este modelo estratégico presentaba todo tipo de inconsistencias, tanto a nivel teórico como en tanto lectura de lo que estaba ocurriendo en la sociedad. La teoría del valor-trabajo demostró estar plagada de inconsistencias teóricas; las diferenciaciones internas entre sectores de la economía no podían ser aprehendidas intelectualmente por ninguna ley unificada de tendencia; la estructura social, lejos de devenir más homogénea, pasaba a ser más compleja y diversificada; incluso, al interior de la clase obrera, las divisiones entre lucha económica y lucha política pasaron a ser cada vez menos controlables políticamente. En esta situación, la reacción inicial fue intentar mantener los lineamientos básicos de la teoría clásica, pero, al mismo tiempo, multiplicar el sistema de mediaciones, el cual, si por un lado se transformaba en garante de la validez en última instancia de la teoría, por el otro asumía la heroica tarea de homogeneizar lo heterogéneo. La noción de falsa conciencia de Lukács —cuyo correlato era la localización de la verdadera conciencia del proletariado en el partido— es una expresión típica de este ejercicio laborioso pero finalmente inútil. Y, dentro del marxismo de orientación estructural, la distinción de Nicos Poulantzas entre «determinación en la última instancia» y «rol dominante» no fue más exitosa. La única alternativa posible era aceptar plenamente la heterogeneidad, sin tratar de reducirla a ninguna homogeneidad oculta o subyacente, y encarar de frente la cuestión de cómo es posible una cierta totalización que sea, sin embargo, compatible con una heterogeneidad irreductible. Bosquejar los lineamientos de una respuesta a este problema es nuestra próxima tarea.

Sin embargo, antes de embarcarme en ella, quisiera comentar un fragmento particular del ensayo de Žižek (páginas
565-568),
ya que presenta lo que más se acerca, en su artículo, a un argumento sostenido y coherente. Los puntos principales son los siguientes:

1). Hay dos lógicas de la universalidad que deben ser

estrictamente distinguidas. La primera correspondería al Estado tal como lo concibió Hegel: como la clase universal, el agente directo del orden social. La segunda sería una universalidad supernumeraria, interna al orden existente pero sin un lugar propio dentro de él —«la parte de los sin parte» de Jaques Rancière—. De tal modo, no tendríamos un contenido particular que «hegemonizaría la forma vacía de la universalidad, sino lucha entre dos *formas* exclusivas de universalidad»[24].

2). El proletariado encarnaría la segunda forma de universalidad. (Éste es el punto en el que Žižek distingue entre el proletariado y la clase obrera en la forma en que hemos discutido). Aquí Žižek critica el modo en que mi libro aborda la cuestión del lumpemproletariado, argumentando que su diferencia con el proletariado *strictu senso* no es «aquella entre un grupo social objetivo y un no-grupo, un resto-exceso sin lugar propio en el edificio social sino entre dos modos de este resto-exceso que generan dos posiciones subjetivas diferentes»[25]. Mientras que el lumpemproletariado, como no-grupo puede ser incorporado a la estrategia de cualquier grupo social —es decir, es infinitamente manipulable—, la clase obrera *como grupo* está en la posición contradictoria de tener una localización precisa dentro de la acumulación capitalista y, sin embargo, es incapaz de encontrar un lugar dentro del orden capitalista.

3). La lógica abstracta del capital produce efectos concretos. Aquí Žižek propone su distinción entre realidad y lo Real. Ya he mostrado las inconsistencias en su uso de esta distinción y no volveré sobre ellas. Él añade, sin embargo, un punto ulterior: «las categorías de la economía política (digamos, el valor de la mercancía fuerza de trabajo o la tasa de ganancia) no son datos socioeconómicos objetivos sino que siempre apuntan al resultado de una lucha política»[26]. Por lo tanto, lo político no puede ser un epifenómeno.

4). Žižek, más tarde, añade una crítica al modo en que yo conceptualizo, en la oposición

A-B,

aquello que en B resiste a su transformación simbólica en una pura relación

A-no

A. Como la discusión de este punto requiere referirse a algunas de las premisas de mi argumento, que presentaré más adelante, pospongo la discusión de esta crítica.

5). «El capitalismo no es así una categoría que meramente delimita una esfera social positiva sino una matriz formal-trascendental que estructura la totalidad del espacio social; literalmente, un modo de producción»[27].

¿Cuál, entre estas varias críticas, tiene al menos una cierta plausibilidad? La respuesta es simple: ninguna. Considerémoslas en orden sucesivo.

Primero. Las dos universalidades de Žižek no pueden coexistir en el mismo espacio de representación, ni siquiera bajo la forma de una presencia antagónica. La mera presencia de una de ellas torna a la otra imposible. La universalidad inherente a la clase universal de Hegel *totaliza* un espacio social, de modo que nada antagónico *en la última instancia* podría existir en su interior; de lo contrario, el Estado no podría ser la esfera de reconciliación de las particularidades de la sociedad civil y le sería imposible cumplir su rol universal. ¿Qué ocurre, sin embargo, si este rol es amenazado por un particularismo que no puede controlar? En ese caso, simplemente, no hay reconciliación; la universalidad, *concebida como universalidad incontaminada, es un engaño*. Porque la relación entre la universalidad del Estado y lo que escapa a su rol de reconciliación es una relación de pura exterioridad, ella es esencialmente contingente, que es lo mismo que decir que debe ser concebida como un sistema de *poder*. La universalidad no es un dato *subyacente* sino un poder que, como todo poder, se ejerce sobre algo diferente de sí mismo. Por lo tanto, cualquier tipo de universalidad no es otra cosa que una particularidad que ha tenido éxito en articular contingentemente en torno a sí misma un gran número de diferencias. Pero esto no es otra cosa que la definición de una relación *hegemónica*. Pasemos ahora al segundo de los universalismos de Žižek —el de un sector que, aunque presente dentro del espacio social, no puede ser contado como miembro de ese espacio—. El caso de los *sans-papiers* en Francia es citado frecuentemente como ejemplo relevante. Digamos, para comenzar, que el mero hecho de estar fuera del sistema de localizaciones que definen a un marco social no dota a un grupo de gente con ninguna

clase de universalidad. Los *sans-papiers* quisieran tener *papiers* y si estos últimos les fueran otorgados por el Estado, ellos pasarían a ser una diferencia más dentro de un Estado expandido. Para poder reivindicar una cierta universalidad se requiere algo diferente —a saber, que su situación de *outsiders* pase a ser un símbolo para otros *outsiders* o marginales en esa sociedad—, es decir, que tenga lugar una agregación contingente de elementos heterogéneos. Nuevamente, este tipo de universalización es lo que entendemos por hegemonía. Arribamos así a la misma conclusión a la que habíamos llegado al referirnos a la universalidad del Estado. Es por esto que Gramsci habló del «devenir Estado de la clase obrera», lo que presupone una reagregación de elementos en torno a cierto punto nodal a expensas de otros. Gramsci llamó a este movimiento «guerra de posición» entre universalidades antagónicas. El hecho de que Žižek hipostasee sus dos universalidades y no pueda explicar en qué consiste la lucha entre ellas, y que, además, conciba la lucha hegemónica como una particularidad que hegemoniza «la forma vacía de la universalidad» muestra que no ha entendido ni siquiera el abc de la teoría de la hegemonía.

Segundo. En lo que concierne a la cuestión del lumpemproletariado, Žižek, nuevamente, confunde el problema. Él dice que, en el caso del proletariado, hay una contradicción entre su localización precisa dentro de la acumulación capitalista y su falta de lugar en el orden capitalista; mientras que en el caso del lumpemproletariado, el primer tipo de localización estaría ausente por lo que su identidad sociopolítica sería infinitamente maleable. Sin embargo, el verdadero problema es si la falta de lugar del proletariado está tan anclada en su localización específica dentro de la acumulación capitalista que no podría establecerse una equivalencia con otros sectores desplazados de modo que pudiera formarse una identidad más amplia de los excluidos que rebasaría *toda* localización particular. Si esto es así, la marginalidad del lumpemproletariado es el síntoma de un fenómeno mucho más amplio.

Tercero. El campo económico es, para Žižek, intrínsecamente político porque es aquel en el que la lucha de clases se estructura. Desde luego, yo también estoy de acuerdo con una afirmación de una generalidad tal. Gramsci escribió que la construcción de la

hegemonía comienza al nivel de la fábrica. El desacuerdo empieza, sin embargo, cuando intentamos definir lo que entendemos por lo político. Para mí, lo político tiene un rol primariamente estructurante porque las relaciones sociales son, en la última instancia, contingentes, y cualquier articulación existente es el resultado de una confrontación antagónica cuyo resultado no está decidido de antemano. Para Žižek, por el contrario, los datos socioeconómicos señalan siempre el resultado de una lucha política —es decir, que si hay una transición lógica de los datos económicos al resultado político, lo político es simplemente una categoría interna a la economía—. No es, quizás, un epifenómeno, en el sentido de que su estatus ontológico no refleja meramente una realidad sustancial sino que es parte de esta última, pero precisamente por esto carece de autonomía. Mientras que mi análisis conduce a una politización de la economía, el de Žižek concluye en una «economización» de la política.

Quinto. Como he dicho, el punto cuarto lo discutiremos más adelante. En lo que se refiere al quinto, Žižek no sostiene simplemente la idea de que existe algo tal como un espacio estructurado llamado modo de producción sino que además afirma que ese espacio: 1) es una matriz formal-trascendental; 2) estructura directamente la totalidad del espacio social —es decir, que no hay punto de la realidad social que desborde lo que esa matriz puede determinar y controlar (excepto, presumiblemente, en la transición de un modo de producción a otro; pero como tal transición, si el modelo es coherente, tendría que ser gobernada por la misma lógica interna al modo de producción, esto no hace ninguna diferencia)—. La totalidad del enfoque de Žižek se mantiene o se desploma dependiendo de la validez de estos dos supuestos.

HETEROGENEIDAD Y DIALÉCTICA

Comenzaremos nuestra discusión intentando determinar el estatus

de lo heterogéneo. Entendemos por relación heterogénea la que existe entre elementos que no pertenecen al mismo espacio de representación[28]. Esta noción requiere una serie de especificaciones, ya que un espacio de representación puede constituirse de maneras múltiples. La unidad de un espacio tal puede concebirse, en primer término, como el resultado de mediaciones dialécticas; es decir, un tipo tal de conexión entre elementos que tengo en cada uno de ellos todo lo que necesito para pasar lógicamente a los otros. En la dualidad

A-no

A, la identidad de cada polo se agota en ser la pura negación del otro. Las transiciones dialécticas, por lo tanto, no sólo son compatibles con la contradicción sino que deben fundarse en la contradicción como condición de su unidad en un espacio homogéneo. No hay nada heterogéneo en una contradicción dialéctica. Por esta razón, las transiciones dialécticas sólo pueden tener lugar en un espacio saturado. Cualquier resto de empiricidad contingente que no fuera dialécticamente controlable por el todo pondría en peligro a este último ya que, en tal caso, la contingencia de un elemento no controlado haría al todo igualmente contingente, y la misma posibilidad de una mediación dialéctica estaría puesta en cuestión (ésta es la objeción de la pluma de Krug a la dialéctica, que Hegel descartó con un gesto brusco que ocultaba mal el hecho de que él no tenía respuesta). La afirmación de Žižek de que los datos socioeconómicos «señalan el resultado de una lucha política» es un buen ejemplo de una transición dialéctica —es decir, de una que tiene lugar en un espacio homogéneo y elimina así enteramente la posibilidad de una radical negatividad—.[29] Una relación semiológica entre elementos es también una alternativa posible. La concepción de Saussure de la lengua como sistema de diferencias presupone también la homogeneidad, en la medida en que la identidad de cada elemento requiere su diferencia con todos los otros. La heterogeneidad solamente entra en juego si puede mostrarse que la misma lógica de la totalidad —ya sea dialéctica o semiológica— falla en cierto punto como resultado de una aporía que no puede resolver dentro de los principios estructurantes de esa totalidad.

Tomemos como punto de partida la concepción hegeliana de la

historia. La premisa básica es que el movimiento de los acontecimientos históricos está gobernado por una lógica interna, conceptualmente aprehensible y concebida como una sucesión de negaciones y recuperaciones. La llegada sucesiva de los pueblos a la arena histórica es la manifestación fenoménica de esa lógica. Hay, sin embargo, un punto ciego en este cuadro: lo que Hegel llama «pueblos sin historia», que no representan ningún momento diferenciado en la serie dialéctica. Los he comparado, en mi libro, con lo que Lacan llama *caput mortuum*, el residuo que queda en un tubo después de un experimento químico. Esta presencia no-histórica es como la gota de petróleo que arruina el barril de miel, ya que la presencia de un exceso contingente que desborda la dialéctica de la historia hace a esta dialéctica igualmente contingente y, como consecuencia, la visión total de la historia como relato coherente es al menos puesta en cuestión. Lo mismo ocurre con el modelo de historicidad de Žižek. Para que el capitalismo sea «una matriz formal-trascendental que estructura la totalidad del espacio social» lo que es necesario es que esa matriz funcione como un fundamento, es decir, que nada en el espacio social exceda a la capacidad de control de esa matriz[30]. Una cierta versión pragmática del modelo dialéctico es, sin embargo, posible, pese a que ella disminuye considerablemente las ambiciones dialécticas. Podría así afirmarse que el «exceso» es marginal respecto a la línea dominante del desarrollo histórico, de modo que, desde el punto de vista de la historia universal, puede ser ignorado sin mayor problema. Si el asunto se redujera a esto, sería solamente una cuestión de apreciación el decidir si los hechos reales confirman los supuestos de esta nueva visión pragmática.

En este punto podemos pasar de Hegel a Marx, de cuya obra la de Žižek puede considerarse como meramente derivada. Recapitulemos antes, sin embargo, nuestros pasos teóricos previos. En primer lugar, como hemos visto, todo tipo de transición dialéctica se funda en un terreno lógico saturado donde nada puede escapar a la determinación dialéctica. En segundo lugar, sin embargo, este cierre lógico no puede lograrse porque algo al interior de ese terreno escapa al control dialéctico; hemos tomado como ejemplo a los pueblos sin historia pero, obviamente, podrían darse muchos otros. En tercer lugar, refiriéndonos ahora al terreno

de la historia, este exceso respecto al desarrollo dialéctico sólo puede ser conceptualizado a través de una relación contingente respecto a la línea principal del desarrollo histórico. En cuarto lugar, el hecho de que esta línea principal tenga una relación contingente respecto a algo externo a sí mismo significa que ella misma pasa a ser contingente. En quinto lugar, los derechos de esta línea a ser considerada como la principal cesan, por lo tanto, de fundarse en un desarrollo dialéctico necesario y sólo podrán ser afirmados sobre la base de un proceso contingente *probado* históricamente. De modo que la cuestión es: ¿hay alguna entidad en la teoría de Marx que, en su contingencia, sea homóloga a los «pueblos sin historia» de Hegel? En mi opinión, la hay y es el lumpemproletariado. Y la consecuencia de su presencia será destruir las credenciales del proletariado para tener un rol central como agente necesario del desarrollo histórico.

La historia, para Marx, en la medida en que es un relato coherente, es una historia de la producción (el desarrollo de las fuerzas productivas y su compatibilidad/incompatibilidad con las relaciones de producción). En consecuencia, ocupar una localización precisa al interior de las relaciones de producción es, para él, la única credencial para ser considerado un actor *histórico*. Pero esta localización es precisamente aquello de lo que el lumpemproletariado carece. Marx extrae, sin hesitación, la que partiendo de sus premisas es la única conclusión posible: al lumpemproletariado se le debe negar todo tipo de historicidad; es un sector parasitario que habita en los intersticios de todas las formaciones sociales. Vemos aquí la similitud estructural con los «pueblos sin historia» de Hegel; respecto a la línea principal del desarrollo histórico, su existencia es marginal y contingente. Si ésta fuera toda la cuestión, no habría mayor problema; si bien el lumpemproletariado no tendría un lugar en una narrativa histórica concebida dialécticamente, su confinamiento como categoría a la turba de la ciudad —que es claramente un sector marginal— no pondría en cuestión la versión pragmática de la narrativa dialéctica. Las dificultades, sin embargo, persisten. El lumpemproletariado tiene para Marx, sin duda, a la turba de la ciudad como su referente intuitivo, pero él también da una definición conceptual de ese referente, que se funda en la distancia del lumpemproletariado

respecto del proceso productivo. Muy pronto, sin embargo, cayó en cuenta de que esa distancia no es exclusiva de la turba de la ciudad, ya que está presente en muchos otros sectores; así, se refiere, por ejemplo, a la aristocracia financiera como la reemergencia del lumpemproletariado en los altos niveles de la sociedad. Y, con el desarrollo de toda la discusión acerca del trabajo productivo e improductivo —un problema que ya había ocupado la atención de los economistas políticos clásicos—, la noción de la historia como historia de la producción resultó crecientemente socavada, y su defensa requirió las contorsiones más implausibles. Es por esto que la cuestión del lumpemproletariado es importante para mí. Es la vía real que hace visible un problema más amplio: la cuestión relativa a las lógicas que estructuran la totalidad social. Es por esto que he dicho que la cuestión del lumpemproletariado es un síntoma.

Hay, sin embargo, algo que pone aún más radicalmente en cuestión el enfoque de Žižek. Es el problema general relativo al estatus de los antagonismos sociales. Volvamos a su afirmación de que la clase obrera

> es un grupo que es en sí mismo, como grupo al interior del edificio social, un no-grupo, en otras palabras, uno cuya posición es ella misma contradictoria; ellos son una fuerza productiva. La sociedad (y aquellos en el poder) los necesitan a los efectos de reproducirse a sí mismos y a su dominación, pero, sin embargo, no pueden encontrar un lugar adecuado para ellos[31].

Esto puede querer decir una de dos cosas: *o bien* que la posición objetiva del trabajador al interior de las relaciones de producción es la fuente de su posición contradictoria en el seno de la sociedad capitalista concebida como un todo, *o bien* que la ausencia de esa posición objetiva al interior del conjunto de la sociedad capitalista deriva de la idea de lo que es el trabajador *más allá* de su posición objetiva dentro de las relaciones de producción. Dada la perspectiva general de Žižek, sólo puede querer decir lo primero. Pero esto es lo que no puede sostenerse teóricamente. Para que la posición del trabajador dentro de las relaciones de producción pudiera ser puramente objetiva, el trabajador tendría que ser reducido a la categoría de vendedor de la fuerza de trabajo, y el capitalista a

comprador de la fuerza de trabajo como mercancía. En tal caso, sin embargo, no estamos definiendo ningún antagonismo, porque el hecho de que el capitalista extraiga plusvalor del obrero no implica ningún antagonismo, a menos que el obrero *resista* a esa extracción, pero una tal resistencia no puede ser lógicamente derivada del mero análisis de la categoría de vendedor de la fuerza de trabajo. Ésta es la razón por la que, en diversos puntos de mi obra, he argumentado que los antagonismos sociales no son relaciones objetivas sino que son el límite de toda objetividad, de modo tal que la sociedad no es nunca un orden puramente objetivo sino que se construye en torno a una imposibilidad final[32].

Debe estar claro a esta altura que el único camino más allá de este callejón sin salida es pasar al segundo significado posible de la afirmación de Žižek (que él sistemáticamente evita), es decir, que el capitalista no niega en el obrero algo inherente a la categoría de vendedor de la fuerza de trabajo, sino algo que el obrero es *más allá* de esa categoría (el hecho de que por debajo de un cierto nivel de salarios no puede tener acceso a un consumo mínimo, a una vida decente, etc.). De modo que el antagonismo no es interno a la relación de producción sino que tiene lugar *entre* la relación de producción y algo que el trabajador es con exterioridad a ella. En otras palabras, los dos polos del antagonismo están ligados por una relación no-relacional, es decir, que son esencialmente heterogéneos el uno con el otro. Como la sociedad está surcada por antagonismos, la heterogeneidad reside en el corazón mismo de las relaciones sociales.

Las consecuencias de este desplazamiento de la noción de un espacio homogéneo, saturado, a uno en que la heterogeneidad es constitutiva se siguen rápidamente. En primer lugar, afirmar que un antagonismo social emerge a partir de una heterogeneidad insuperable implica, como corolario necesario, que la relación antagónica es conceptualmente inaprehensible. No hay Espíritu Absoluto que pueda asignarle un contenido objetivo determinable. Esto significa que sus dos polos no pertenecen al mismo espacio de representación. Estamos aquí en una situación estrictamente homóloga a la descripta por Lacan a través de su famoso dicho de que no existe una cosa tal como la relación sexual. Con esto él no está, obviamente, afirmando que la gente no hace el amor, sino que

no hay fórmula única de la sexuación que absorba los polos masculino y femenino en un todo unificado y complementario[33]. Éste es un exterior radical que no puede ser simbólicamente dominado. La heterogeneidad es otro nombre para lo Real[34]. Esto explica plenamente por qué Žižek no puede entender el estatuto teórico del Real lacaniano. Si el modo de producción fuera, como lo es para él, una matriz formal transcendental de lo social, todo en la sociedad tendría que ser explicado a partir de los movimientos endógenos de esa matriz; por consiguiente, no habría lugar para la heterogeneidad (= la presencia de lo Real). La atribución absurda, por parte de Žižek, de un contenido formal-trascendental a lo Real, va contra las nociones más elementales de la teoría lacaniana. Es interesante observar que, dentro de la misma tradición marxista, las ambiciones epistemológicas de la categoría de modo de producción han sido degradadas hace mucho tiempo. Para referirme tan sólo a la escuela althusseriana, Etienne Balibar ha demolido el esencialismo de *Para leer El Capital* y mostrado que la unidad de una formación social no puede ser pensada a partir de la matriz del modo de producción[35].

Hay aún, sin embargo, una consecuencia teórica más importante que se deriva de dar este rol constitutivo a la heterogeneidad y es que la categoría de lucha de clases es desbordada en todas las direcciones. Señalemos las más importantes.

Si los antagonismos no son internos a las relaciones de producción sino que tienen lugar *entre* las relaciones de producción y el modo en que los agentes sociales se constituyen *fuera* de ellas, es imposible determinar la naturaleza y el módulo del antagonismo (al límite: si va a existir en absoluto y su grado de intensidad) del mero análisis de la estructura interna de las relaciones de producción. Sabemos que, empíricamente, grupos de gente pueden reaccionar de los modos más diversos a los que, técnicamente, son movimientos en la tasa de explotación. Y sabemos también que, teóricamente, no puede ser de otro modo dada la heterogeneidad inherente a los antagonismos. Por lo tanto, no hay más lugar para esa cháchara infantil acerca de la falsa conciencia, que presupone una élite ilustrada cuya posesión de la verdad le hace posible determinar cuáles son los verdaderos intereses de una clase.

Pero la heterogeneidad desestabiliza la centralidad de la clase

obrera también en otro sentido. Una vez que se acepta que los antagonismos presuponen un exterior radical, no hay razón para pensar que las localizaciones al interior de las relaciones de producción habrán de ser puntos privilegiados para su emergencia. El capitalismo contemporáneo genera todo tipo de desequilibrios y áreas críticas: crisis ecológicas, marginalización y desempleo, desigualdad en el desarrollo de diferentes sectores de la economía, explotación imperialista, etc. Esto significa que los puntos de antagonismo van a ser múltiples y que toda construcción de una subjetividad popular tendrá que partir de esta heterogeneidad. Ninguna estrecha limitación de clase podrá sustituirla.

Hay una tercera consecuencia capital que he discutido en detalle en mi libro. Al considerar el desborde de toda estrecha identidad de clase por las lógicas equivalenciales, debemos tener en cuenta que las equivalencias operan sobre un sustrato de demandas esencialmente heterogéneas. Esto significa que el tipo de unidad que es posible constituir a partir de ellas será de carácter *nominal* y no *conceptual*. Según he argumentado, el nombre es el fundamento de la cosa. Por consiguiente, las identidades populares son siempre *singularidades* históricas.

Tenemos ahora todos los elementos para responder a la objeción de Žižek referida a lo que llama mi reducción de lo Real a las determinaciones empíricas del objeto. Su blanco es un pasaje en el que afirmo que «la oposición entre A y B nunca va a volverse completamente
A-no
A. La "esencia-B" de la B va a ser, en última instancia, no dialectizable. El "pueblo" siempre va a ser algo más que el opuesto puro del poder. Existe un real del "pueblo" que resiste la integración simbólica»[36]. Contra este pasaje, Žižek plantea la siguiente objeción: habría una ambigüedad en mi formulación, ya que ella oscilaría entre aceptar una noción formal de lo Real como antagonismo y reducir éste a aquellas determinaciones empíricas del objeto que no pueden ser subsumidas bajo una oposición formal. La cuestión crucial, para Žižek, es encontrar aquello en el pueblo que excede el ser la pura oposición al poder, porque si fuera tan sólo una cuestión de una riqueza de determinaciones empíricas, «entonces no estaríamos tratando de un Real que resiste a la

integración simbólica, puesto que lo Real, en este caso, es precisamente el antagonismo
A-no
A, de modo que “aquello que es en B más que
no-A”
no es lo Real en B sino las determinaciones simbólicas de B»[37].

Esta objeción es altamente sintomática porque muestra del modo más claro posible todo lo que Žižek no entiende acerca de lo Real, los antagonismos y las identidades populares. Para empezar, para él sólo hay dos opciones: *o bien* tenemos una contradicción dialéctica
(A-no
A) *o bien* tenemos la empiricidad óntica de dos objetos
(A-B);
lo que Kant llamara *Realrepugnanz*. Si ésta fuera una alternativa *exclusiva* está claro que el carácter B de B que excede a
no-A
sólo podría ser de naturaleza empírica, y Žižek encontraría obviamente muy fácil mostrar que, en tal caso, no estaríamos enfrentados con lo Real sino con la determinación simbólica del objeto. Pero Žižek ha perdido de vista el aspecto esencial. La verdadera cuestión es si tengo en A todo lo requerido para moverme hacia su opuesto (que, como consecuencia, sería reducido a no A). Volviendo a nuestra discusión previa: si encuentro en la *forma* del capital todo lo que necesito para deducir lógicamente el antagonismo con el obrero. Si éste fuera el caso, tendríamos una contradicción, pero que no sería antagónica puesto que sería plenamente representable dentro de un espacio simbólico unificado. Y como sería enteramente simbolizable, no estaríamos tratando en absoluto con lo Real. Un espacio construido en torno a la oposición
A-no
A sería un espacio enteramente saturado, que agota a través de esa oposición todas las alternativas posibles y que no tolera ninguna interrupción. Es por esto que el universo de la dialéctica hegeliana, con su ambición de lograr una total yuxtaposición entre los órdenes óntico y ontológico, es incapaz de tratar lo Real del antagonismo, que requiere, precisamente, la interrupción de un espacio (simbólico) saturado. Nuestra noción de antagonismo como límite de la objetividad es otra manera de nombrar lo Real, y su

precondición es que evitemos todo espacio saturado
A-no
A.

Sin embargo, ¿no estaríamos en la misma situación —es decir, dentro de un espacio saturado— si nos moviéramos en la dirección de la segunda alternativa de Žižek, postulando un carácter B de B que no es dialectizable? Éste sería, desde luego, el caso, si ese exceso fuera identificado con la empiricidad del objeto. El espacio plenamente simbolizado ya no sería dialéctico sino diferencial o semiótico; sin embargo, la total representabilidad objetiva seguiría siendo su dimensión definitoria. Pero es en este punto que podemos apelar a las consecuencias plenas de nuestro análisis de la heterogeneidad. Hemos afirmado, en nuestra discusión previa, que el antagonismo no es interno a las relaciones de producción sino que se establece entre estas últimas y el modo en que los agentes sociales están constituidos fuera de ellas. Esto significa que la explotación capitalista tiene un efecto *interruptivo*. Este efecto es, como hemos visto, el Real del antagonismo. Por lo tanto, la presencia del antagonismo niega a los agentes sociales la plenitud de una identidad; como consecuencia, hay un proceso de identificación por el cual ciertos objetivos, metas, etc., pasan a ser los nombres de esa plenitud ausente (son «elevados a la dignidad de la Cosa»). Esto es exactamente lo que el carácter B (
B-ness
) de B significa. No es simplemente un objeto empírico sino uno que ha sido investido, catectizado, con la función de representar una plenitud que desborda su particularidad óntica. Como podemos ver, la alternativa de Žižek está enteramente mal concebida. Primero concibe lo Real del antagonismo como una relación dialéctica
A-no
A, en la que la representabilidad plena de sus dos polos elimina la naturaleza interruptiva de lo Real. Y, segundo, reduce el carácter B de B a las determinaciones empíricas del objeto, ignorando de tal modo en su totalidad la lógica del *objeto a*. No hay la menor sustancia en la objeción de Žižek.

SOBRE LA GENEALOGÍA DEL PUEBLO

Al llegar a este punto en nuestro argumento, la próxima etapa será referirnos al modo en que la heterogeneidad constitutiva se refleja en la estructuración de las identidades sociales. Algunas de las dimensiones de este reflejo deberían, a esta altura, estar claras. En primer término, la dialéctica homogeneización/heterogeneización debe ser concebida en términos de la primacía de esta última. No hay ningún sustrato último, ninguna *natura naturans* a partir de la cual las articulaciones sociales existentes podrían ser explicadas. Tales articulaciones no son las superestructuras de nada sino el terreno primario en la constitución de la objetividad social. Esto implica su contingencia esencial, ya que consisten en conjuntos relacionales que no obedecen a ninguna otra lógica interna que el hecho de estar fácticamente entrelazados. Esto no significa que ellos puedan desplazarse en cualquier momento en cualquier dirección. Por el contrario, las formaciones hegemónicas tienen un alto grado de estabilidad, pero esta estabilidad es ella misma el resultado de una construcción que opera sobre una pluralidad de elementos heterogéneos. La homogeneidad es siempre lograda, nunca dada. La obra de Georges Bataille es altamente relevante en este respecto.

Una segunda dimensión que se desprende de nuestro análisis previo es que la heterogeneidad constitutiva implica la primacía de lo político en el establecimiento del vínculo social. Debería estar claro a esta altura que por lo político no entiendo ningún tipo de área de acción regional sino la construcción *contingente* del vínculo social. Es por esto que la categoría de hegemonía adquiere su centralidad en el análisis político. La consecuencia es que la noción de formación hegemónica reemplaza a la de modo de producción como aquella que define una totalidad de sentido social. Las razones son obvias. Si el modo de producción no provee por sí mismo sus propias condiciones de existencia —es decir, si estas últimas son provistas *externamente* y no son el resultado superestructural de la economía—, dichas condiciones de existencia son una determinación interna de la totalidad social primaria. Éste es aún más claramente el caso si añadimos que los vínculos entre los distintos momentos y componentes del proceso económico son ellos mismos los resultados de articulaciones hegemónicas.

Una tercera dimensión a ser tenida en cuenta es que si la heterogeneidad es constitutiva, la sucesión de articulaciones hegemónicas se estructurará como una narrativa que es también constitutiva y no el reverso factual de un proceso lógicamente determinable. Esto significa que el reflejo mismo de la heterogeneidad en la constitución de las identidades sociales adoptará la forma de una dislocación (nuevamente, la irrupción de lo Real) de lo homogéneo por lo heterogéneo. Dado que el marxismo se organizó, como sabemos, en torno a la noción de leyes necesarias de la historia, vale la pena considerar por un momento el modo en que un heterogéneo «otro» irrumpe en el campo de su discursividad y conduce a la reemergencia del pueblo como actor histórico privilegiado.

Los puntos en los que el marxismo clásico como campo homogéneo de discursividad fue interrumpido por una heterogeneidad incontrolable son innumerables. Sin embargo, vamos tan sólo a referirnos a la experiencia leninista, tanto en razón de su centralidad en el imaginario político de la izquierda como porque muestra, con claridad paradigmática, el tipo de crisis político-teórica al que queremos referirnos. Unos pocos principios organizaban el marxismo clásico como un campo homogéneo de representación discursiva. Uno de ellos era el postulado de la naturaleza de clase de los agentes sociales. Un segundo principio era la visión del capitalismo como una ordenada sucesión de estadios dominados por una lógica económica unificada y endógenamente determinada. Un tercer principio, y el más importante para nuestro argumento, era la perspectiva según la cual los objetivos estratégicos de la clase obrera eran enteramente dependientes de los estadios del desarrollo capitalista. En Rusia, puesto que estaba en un proceso de transición hacia una sociedad plenamente capitalista, el derrocamiento del absolutismo sólo podía consistir en una revolución democrático-burguesa que, siguiendo el módulo de los procesos similares en Occidente, abriría las puertas a un largo período de expansión capitalista. Todo esto se acordaba perfectamente con las previsiones y la visión estratégica del marxismo clásico. Había, sin embargo, una anomalía heterogénea —una «excepcionalidad», para usar el lenguaje de la época— que complicaba el cuadro: la burguesía rusa se había incorporado

demasiado tarde al mercado capitalista mundial y, como resultado, era demasiado débil para llevar a cabo su propia revolución democrática. Esto había sido reconocido desde el primer manifiesto de la socialdemocracia rusa, escrito por Peter Struve, y ni siquiera un dogmático total como Plejanov se atrevía a atribuir a la burguesía un papel de liderazgo en la revolución esperada. En tales circunstancias, las tareas democráticas debían ser asumidas por clases distintas (una alianza obrero-campesina, según Lenin; la clase obrera, en la visión de Trotski). Es sintomático que este asumir una tarea por parte de una clase que no es su agente natural fuera denominado por los socialdemócratas rusos hegemonía, introduciendo así el término en el lenguaje político. Aquí ya encontramos una heterogeneidad que disloca el despliegue uniforme de las categorías marxistas. Los discursos de Lenin y de Trotski fueron esfuerzos sostenidos por mantener estos efectos dislocatorios bajo control. No era cuestión de que la identidad de la clase obrera cambiara como resultado de asumir las tareas democráticas, o de que estas tareas transformaran su naturaleza cuando los trabajadores fueran sus agentes. La concepción leninista de la lucha de clases es clara a este respecto: «golpear juntos y marchar separados». Y para Trotski toda la lógica de la revolución permanente se funda en una sucesión de estadios revolucionarios que sólo tiene sentido si la naturaleza de clase, tanto de los agentes como de las tareas, permanecía siendo lo que era desde el mismo comienzo. Por lo demás, la «excepcionalidad» de la situación era concebida como de corto plazo; el poder revolucionario en Rusia sólo podía sobrevivir si tuviera lugar una victoria socialista en los países capitalistas avanzados de Occidente. Si eso ocurriera, el exterior heterogéneo sería absorbido por un desarrollo ortodoxo normal.

La derrota de la revolución en Occidente, importante como fue en sus efectos dislocatorios, no constituyó sin embargo el único factor determinante en el colapso del clasismo del marxismo clásico (su variante rusa incluida). En la visión leninista de la política mundial ya había algunas semillas que permitían pronosticar ese colapso. El capitalismo mundial era, para Lenin, una realidad política y no meramente económica; consistía en una cadena imperialista. Como resultado, la crisis en uno de sus eslabones

creaba desequilibrios en las relaciones de fuerza operantes en los otros. La cadena debía romperse por el eslabón más débil, y nada garantizaba que ese eslabón se encontraría en las sociedades capitalistas más avanzadas. Se trataba más bien del caso opuesto. La noción de desarrollo desigual y combinado fue la más clara expresión de esta dislocación en la ordenada sucesión de estadios que, se suponía, gobernaba la historia de toda sociedad. Cuando en los años 1930 Trotski afirmó que el desarrollo desigual y combinado era el terreno de todas las luchas sociales de nuestro tiempo, estaba dando (sin darse cuenta) el certificado de defunción al clasismo estrecho de la Segunda y la Tercera Internacionales.

¿Por qué? Porque cuanto más profundamente el desarrollo desigual y combinado dislocaba la relación entre tareas y agentes, tanto menos posible era asignar la tarea a un agente natural determinado *a priori* y tanto menos podía considerarse que los agentes tuvieran una identidad diferente de las tareas que ellos asumían. Entramos así en el terreno de lo que hemos llamado articulaciones políticas contingentes y en la transición desde un estricto clasismo a identidades populares más amplias. Los objetivos de cualquier grupo en la lucha por el poder sólo podrían lograrse si este grupo operara hegemónicamente sobre fuerzas más amplias que sí mismo, que, a su vez, cambiarían su propia subjetividad. Es en tal sentido que Gramsci habló de voluntades colectivas. Este populismo socialista está presente en todas las movilizaciones comunistas exitosas de ese período. La afirmación de Žižek de que el populismo —entendido en este sentido— es incompatible con el comunismo carece de todo fundamento. ¿Qué otra cosa estaba haciendo Mao en la Larga Marcha que crear una identidad popular más vasta, hablando incluso de «contradicciones en el seno del pueblo», introduciendo así una categoría, pueblo, que hubiera sido anatema para el marxismo clásico? Y podemos imaginar los resultados desastrosos que hubiera obtenido Tito, en la Yugoeslavia nativa de Žižek, si hubiera hecho una estrecha apelación a los trabajadores en lugar de llamar a las vastas masas populares a resistir la ocupación extranjera. En un mundo heterogéneo, no hay posibilidad de acción política digna de ese nombre a menos que la identidad sectorial sea concebida como el núcleo y el punto de partida en la constitución de una voluntad popular más amplia.

SOBRE OTRAS CRÍTICAS

Finalmente, hay algunas críticas menores que Žižek formula a mi trabajo que no quiero dejar sin respuesta.

Refiriéndose a la distinción entre la categoría de significante vacío y la noción de Claude Lefort de lugar vacío del poder, Žižek escribe:

> Simplemente, los dos vacíos no son comparables. El vacío del pueblo es el vacío de un significante hegemónico que totaliza la cadena de equivalencias o cuyo contenido particular es «transustanciado» en la encarnación de un Todo social, mientras que el vacío del lugar del poder es la distancia que torna a todo sustentador empírico del poder, deficiente, contingente y temporario[38].

Yo sería el último en negar que la distinción hecha por Žižek es correcta. En realidad, yo mismo la he hecho exactamente en el pasaje de mi libro que Žižek cita: «Para mí, el vacío es un tipo de identidad, no una localización estructural»[39]. Durante varios años he resistido la tendencia de la gente a asimilar mi enfoque al de Lefort, que creo que resulta del hecho de que la palabra *vacío* se emplea en ambos análisis. Sin embargo, que la noción de vacío se utilice de modo diferente en los dos enfoques no significa que ninguna comparación entre ellos sea posible. Lo que mi libro afirma es que si la noción se restringe a un lugar del poder que cualquiera puede ocupar, se omite un aspecto vital de toda la cuestión, a saber, que la ocupación de un lugar vacío no es posible sin que la fuerza ocupante pase a ser ella misma, en cierta medida, el significante del vacío. Lo que Žižek retiene de la idea de que «todo sustentador empírico del poder [es] “deficiente”, contingente y temporario» es sólo la posibilidad de ser sustituido por otros sustentadores del poder, pero no presta atención alguna a los efectos de esa condición deficiente, contingente y temporaria sobre la identidad de esos sustentadores. Dada la total ceguera de Žižek para la dimensión hegemónica de la política, esto difícilmente puede sorprendernos.

Respecto al movimiento antisegregacionista en los Estados Unidos, cuya máxima expresión fue Martin Luther King Jr., Žižek

afirma que: «aunque él se esfuerza por articular una demanda que no era propiamente atendida dentro de las instituciones democráticas existentes, no puede ser propiamente llamado populista en ningún sentido significativo del término»[40]. Todo depende, desde luego, de la definición que se dé del *populismo*. En el sentido usual o restringido del término, cuyos matices peyorativos lo asocian con la demagogia, está claro que el movimiento por los derechos civiles no podría ser considerado como populista. Pero éste es el sentido del término que todo mi libro pone en cuestión. Mi argumento es que la construcción del pueblo como actor social colectivo requiere extender la noción de populismo a muchos movimientos y fenómenos que no han sido identificados con esa denominación[41]. Y desde este punto de vista, no hay duda de que el movimiento estadounidense de los derechos civiles extendió las lógicas equivalenciales en una variedad de nuevas direcciones e hizo posible la incorporación de sectores previamente excluidos a la esfera pública.

Quisiera, finalmente, referirme a una cuestión anecdótica, tan sólo porque Žižek la ha planteado. En una entrevista que di en Buenos Aires me referí a otra hecha a Žižek, también en Buenos Aires, en un periódico diferente, en la que él afirmaba que el problema de los Estados Unidos en la política mundial es que ellos actúan globalmente y piensan localmente y de este modo no pueden actuar propiamente como policías universales[42]. De este llamado a los Estados Unidos a que piensen y actúen globalmente extraje la conclusión de que Žižek estaba pidiendo a los Estados Unidos que pasaran a ser la clase universal, en el sentido hegeliano-marxista del término. En su ensayo en *Critical Inquiry*, Žižek reacciona furiosamente a lo que llama mi interpretación «maliciosamente ridícula» y afirma que él quiso decir «que este hiato entre universalidad y particularidad es estructuralmente necesario, que es por lo que los Estados Unidos, en el largo plazo, están cavando su propia tumba»[43]. Veamos lo que Žižek dijo exactamente en esa entrevista. A la pregunta de la periodista («¿Cree que invadir Irak fue una decisión acertada de los Estados Unidos?»), Žižek responde:

> Me parece que el punto es otro. ¿Recuerda usted aquel eslogan ecologista que decía: «Piense globalmente y actúe localmente»?

> Bueno, el problema es que los Estados Unidos hacen exactamente lo opuesto: piensan localmente y actúan globalmente. En contra de lo que opinan muchos intelectuales de izquierda, que siempre se están quejando del imperialismo de los Estados Unidos, yo creo que este país debería intervenir mucho más.

Y después de dar los ejemplos de Ruanda e Irak, concluye:

> Ésa es la tragedia de los Estados Unidos: en el corto plazo ganan guerras, pero en el largo plazo esas guerras terminan por agravar los conflictos que debían resolver. El problema es que ellos deberían representar más honestamente el papel de policías globales. No lo hacen, y pagan el precio de no hacerlo[44].

Desde luego, le corresponde al lector decidir si he sido particularmente ridículo y malicioso en no darme cuenta de que cuando Žižek llamó a los Estados Unidos a «representar más honestamente su papel de policías globales» lo que quería decir es que «el hiato entre universalidad y particularidad es estructuralmente necesario y que es por eso que, en el largo plazo, están cavando su propia tumba». Si es así, el mundo está lleno de gente ridícula y maliciosa. Recuerdo que en el momento de la publicación de la entrevista a Žižek la comenté con bastante gente en la Argentina, y no encontré una sola persona que hubiera interpretado las palabras de Žižek del modo en el que él ahora dice que deberían ser interpretadas. Incluso la periodista que lleva a cabo la entrevista declara estar intrigada por el hecho de que quien llama a los Estados Unidos a actuar como policía internacional sea un filósofo marxista. Y el título de la entrevista es «Žižek: Estados Unidos debería intervenir más y mejor en el mundo». (¿Qué sentido tiene dar este consejo si el fracaso es considerado «estructuralmente necesario»?).

Pero ¿por qué el fracaso es considerado estructuralmente necesario? Aquí Žižek pide ayuda a Hegel: «*en esto* reside mi hegelianismo: el motor del proceso histórico-dialéctico es precisamente el hiato entre el pensar y el actuar»[45]. Sin embargo, la observación de Hegel no se refiere en particular a las relaciones

internacionales porque se aplica a absolutamente todo en el universo. De modo que a la pregunta de si los Estados Unidos actuaron correcta o incorrectamente al invadir Irak, Žižek responde que esto no es lo que cuenta, porque el problema real es que hay, en la estructura de lo real, un hiato necesario entre el pensar y el actuar. De cualquier forma, con mucha buena voluntad, estoy dispuesto a aceptar la interpretación de Žižek de sus propias aseveraciones. Mi consejo amistoso, sin embargo, es que si no quiere ser totalmente mal comprendido, debería tener más cuidado en escoger sus palabras cuando hace una declaración pública.

LA LIQUIDACIÓN ULTRAIZQUIERDISTA DE LO POLÍTICO

Hemos puesto en relación estrecha una serie de categorías: lo político, el pueblo, equivalencia/diferencia, significantes vacíos, hegemonía. Cada uno de estos términos requiere la presencia de los otros. La dispersión de antagonismos y demandas sociales, que son rasgos definitorios de una era de capitalismo globalizado, requiere la construcción política de toda identidad, algo que sólo es posible si se establecen las relaciones equivalenciales entre elementos heterogéneos y si la dimensión hegemónica del nombrar es subrayada. Éste es el motivo por el que *toda* identidad política es necesariamente popular. Pero hay otro aspecto sobre el cual es necesario insistir. La heterogeneidad antagónica apunta, como hemos visto, a los límites en la constitución de toda objetividad social, pero, precisamente por esto, no puede estar en una posición de *total* exterioridad respecto al sistema al que se opone. Total exterioridad significaría una posición topológica definible por una localización precisa respecto a ese sistema y, en tal caso, sería parte del mismo. La total exterioridad es tan sólo una de las formas de la interioridad. Una intervención verdaderamente política no es nunca meramente oposicionista; es, más bien, un desplazamiento en los

términos del debate que rearticula la situación en una configuración nueva. Chantal Mouffe en su obra ha hablado acerca de la dualidad agonismo/antagonismo, señalando que la acción política tiene la responsabilidad no sólo de tomar una posición dentro de un cierto contexto sino también de estructurar el contexto mismo en que una pluralidad de posiciones se expresa[46]. Éste es el significado de una guerra de posición, una categoría a la cual ya me he referido. Esto es lo que hace el llamado ultraizquierdista a la exterioridad total sinónimo de la erradicación de lo político en tanto tal.

Es difícil encontrar un ejemplo más extremo de este ultraizquierdismo que los trabajos de Žižek. Veamos el siguiente pasaje, que vale la pena citar en su integridad:

> Hay una voluntad de cumplir el «salto de la fe» y *moverse fuera* del circuito global que aquí funciona, una voluntad que fue expresada de un modo extremo y aterrorizante en un episodio bien conocido de la guerra de Vietnam: después que el ejército estadounidense ocupaba una aldea local, sus médicos vacunaban a los niños en el brazo izquierdo para mostrar su interés humanitario; cuando, un día más tarde, la aldea era reocupada por el Vietcong, ellos cortaban los brazos izquierdos de todos los niños que habían sido vacunados… Aunque es difícil sostenerlo literalmente como un modelo a seguir, este rechazo completo del enemigo precisamente en el aspecto de su preocupación «humanitaria», sin que importara el costo, debe ser endosado en su intención básica. Del mismo modo, cuando Sendero Luminoso tomaba una aldea, ellos no se preocupaban por matar a los soldados o a los policías apostados allí, sino, por el contrario, a los asesores agrarios o médicos de las Naciones Unidas o de los Estados Unidos que intentaban ayudar a los campesinos locales; después de adoctrinarlos por horas y forzarlos luego a confesar públicamente su complicidad con el imperialismo, los fusilaban. Tan brutal como este procedimiento fuera, revela una aguda intuición: ellos, no la policía o el ejército, eran el verdadero peligro, el más pérfido de las enemigos, puesto que estaban «mintiendo bajo la forma de la verdad»; cuanto más «inocentes» eran (ellos «realmente» querían ayudar a los campesinos), tanto más servían como instrumento de los Estados Unidos. Es solamente un golpe tal contra el enemigo bajo su mejor aspecto, el punto en que el enemigo «en verdad nos ayuda», que muestra

una verdadera autonomía y soberanía revolucionarias[47].

Ignoremos la truculencia de este pasaje y concentrémonos en cambio en aquello que importa: la visión de la política que subyace en estas afirmaciones. Un rasgo es inmediatamente visible: toda noción de rearticular las demandas en una guerra de posición está cien por ciento ausente. Hay, por el contrario, un claro intento de consolidar la unidad del bloque de poder existente. Como ocurre habitualmente, el ultraizquierdismo se torna la principal base de apoyo de la formación hegemónica existente. La idea de intentar hegemonizar demandas en un nuevo bloque popular es rechazada por principio. Sólo una violenta, frontal confrontación con el enemigo es concebida como acción legítima. Sólo una posición de total exterioridad respecto a la situación imperante puede garantizar la pureza revolucionaria. De aquí hay nada más que un paso a hacer de la exterioridad *qua* exterioridad el supremo valor político y advocar la violencia por la violencia misma. Que no hay nada «maliciosamente ridículo» en mi sugestión de que Žižek no está lejos de dar este paso puede ser visto en el siguiente pasaje:

> La única perspectiva «realista» es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas *a priori* («derechos humanos», «democracia»), cuyo respeto nos impediría «resignificar» el terror, el brutal ejercicio del poder, el espíritu de sacrificio… Si esta opción radical es rechazada por algunos liberales sensibleros como *Linksfaschismus*, ¡que así sea[48]!

Sin embargo, podríamos preguntarnos cuáles son para Žižek los sujetos políticos de su *Linksfaschismus*. No es fácil responder a esta pregunta porque él es notoriamente elusivo cuando se trata de discutir estrategias de izquierda. Por esto su libro sobre Irak es sumamente útil ya que dedica unas pocas páginas a los protagonistas de lo que él ve como verdadera acción revolucionaria. Se refiere principalmente a tres: los consejos obreros de la tradición soviética (que él mismo reconoce que han desaparecido); Canudos (un movimiento milenarista brasileño del siglo XIX); y los habitantes

de las *favelas* brasileñas. La conexión entre estos dos últimos es presentada por Žižek en los siguientes términos:

> Los ecos de Canudos son claramente discernibles hoy en las *favelas* de las megalópolis latinoamericanas: ¿no son ellas, en cierto sentido, los primeros «territorios liberados», las células de las futuras sociedades auto-organizadas? […] El territorio liberado de Canudos en Bahía permanecerá por siempre como el modelo de un espacio de emancipación, de una comunidad alternativa que niega completamente el espacio existente del Estado. Todo debe ser endosado aquí, incluido el «fanatismo» religioso[49].

Esto es un puro delirio. Las *favelas* son villas miseria de pobreza pasiva, sometidas a la acción de bandas criminales totalmente no políticas que mantienen aterrorizada a la población, a lo cual se añade la acción de la policía, que procede a realizar ejecuciones regularmente denunciadas en la prensa. En lo que concierne a la afirmación de que las *favelas* mantienen viva la memoria de Canudos, ella implica estar tan grotescamente mal informado, que la única respuesta posible es: ve a casa a hacer tus deberes. No hay un sólo movimiento social en el Brasil contemporáneo que establezca un vínculo con la tradición milenarista del siglo XIX —ni que hablar de los habitantes de las *favelas* que no tienen la menor idea de lo que fue Canudos—. Žižek ignora totalmente lo que ocurrió en el Brasil ayer, hoy y siempre; lo que para él, desde luego, no es obstáculo para hacer las afirmaciones más tajantes acerca de las estrategias revolucionarias brasileñas. Éste es el proceso de «marcianización» al que me refería antes: atribuir a sujetos existentes los rasgos más absurdos, pero conservando su nombre, para que se mantenga la ilusión de una conexión con el mundo real. La gente de las *favelas* tiene problemas lo suficientemente apremiantes como para prestar atención alguna a las exhortaciones escatológicas de Žižek. De modo que lo que él necesita son marcianos *reales*. Pero ellos son demasiado avisados como para descender a nuestro planeta tan sólo para satisfacer los ensueños truculentos de Žižek.

APÉNDICE (DICIEMBRE DE 2007)

Žižek respondió a este ensayo en el número siguiente de *Critical Inquiry*. No hay nada nuevo en su respuesta que me motive a prolongar esta polémica. Sin embargo, hay algo que no puedo dejar de mencionar y es que ha apelado a la calumnia como herramienta de debate. Aparentemente, ha seguido ese curso de acción en otros contextos, ya que en una entrevista en Buenos Aires un periodista me formuló la siguiente pregunta: «En una entrevista que *Veintitrés* publicará a la brevedad, Žižek declaró que usted se entusiasmaba con modas efímeras, que cuando asumió Blair en Inglaterra usted lo apoyaba tanto como hoy apoya a gobiernos populistas. ¿Qué puede decir al respecto?»[50].

Mi respuesta fue la siguiente:

> Sólo puedo decir que no me sorprenden esas afirmaciones absurdas, viniendo como vienen de alguien políticamente irresponsable como Slavoj Žižek. Es él quien tendría que explicar sus propias incoherencias y contradicciones, ya que circula por el mundo denunciando a los regímenes liberal-democráticos pero cuando retorna a su nativa Eslovenia es miembro prominente del Partido Liberal Democrático, que fue hasta hace poco el partido de gobierno y que, desde luego, no es ni remotamente un partido de orientación socialista. Y no es un miembro cualquiera de ese partido: fue uno de sus candidatos presidenciales. Desde luego que yo jamás apoye el blairismo, fui desde el comienzo altamente crítico de la tercera vía y del centro radical, que son las piedras ideológicas angulares de Blair y de su mentor Tony Giddens. En 1997 vote, sí, por los laboristas, como lo hizo la vasta mayoría de la izquierda británica como forma de desalojar a los conservadores del poder, de la misma manera que hubiera votado en 2004 por los demócratas en los Estados Unidos para impedir la reelección de Bush. Pero esto no significa ningún

> entusiasmo por Blair ni por Kerry. En cuanto a que mi apoyo a los regímenes nacional populares latinoamericanos es una moda reciente, ahí está todo mi pasado para desmentirlo. En mi juventud, en los años sesenta, milité en la izquierda nacional. Uno de los ensayos de mi primer libro, publicado en 1977, se titula «Hacia una teoría del populismo», y en él se formulan por primera vez las líneas generales de un enfoque teórico que he mantenido consecuentemente y que ha culminado recientemente en *La razón populista*. De modo que 45 años de militancia política e intelectual es un período un tanto largo para una moda. Žižek lo sabe perfectamente, de modo que sus comentarios no son sólo irresponsables sino también deshonestos.

No tengo nada que agregar a esta declaración.

UNA ÉTICA DEL COMPROMISO MILITANTE[51]

I

ENCUENTRO una afinidad muy grande con las reflexiones éticas de Alain Badiou. Hay tres aspectos, en particular, que sin duda me parecen atractivos y cercanos a mi propio enfoque teórico. En primer lugar, su intención de articular la ética dentro de un proyecto emancipador. Contra la tendencia hoy imperante, que presenta la ética como una intervención puramente *defensiva* —esto es, como reacción a la violación de los derechos humanos—, la ética de Badiou echa raíces en un discurso esencialmente afirmativo. En segundo lugar, la universalidad del discurso ético no depende, para Badiou, de la presunta universalidad de su lugar de enunciación: por el contrario, la ética se vincula de modo constitutivo a la fidelidad a un acontecimiento que siempre es concreto y está situado. Por último, Badiou evita con cuidado la tentación de extraer de lo ético como tal un conjunto de normas morales —éstas pertenecen, para él, a lo calculable en una situación que es estrictamente heterogénea respecto de lo ético—.

Mi propio enfoque teórico, al menos desde este punto de vista, es comparable al de Badiou, y éste es un hecho que no ha pasado desapercibido. Slavoj Žižek, por ejemplo, escribe:

> A pesar de sus diferencias obvias, los edificios teóricos de Laclau

> y Badiou están unidos por una homología profunda. Contra la visión hegeliana de lo «universal concreto», de la reconciliación entre lo universal y lo particular (o entre el ser y el acontecimiento), que aún es claramente discernible en Marx, ellos comienzan afirmando una brecha constitutiva e irreductible que socava la consistencia cerrada en sí misma del edificio ontológico: para Laclau, esta brecha, que exige una hegemonización, es la que existe entre lo particular y el universal vacío (la brecha entre la estructura diferencial del orden social positivo —la lógica de las *diferencias*— y el antagonismo político en sentido propio, que involucra la lógica de la *equivalencia*); para Badiou, es la brecha entre el ser y el acontecimiento (entre el orden del ser —estructura, estado de situación, saber— y el acontecimiento de la verdad, la verdad como acontecimiento). En ambos casos, el problema consiste en quebrar el campo ontológico cerrado en sí mismo como una descripción del universo positivo; en ambos casos, la dimensión que socava el cierre de la ontología tiene un carácter ético: concierne al acto contingente de *decisión* contra el fondo de la multiplicidad indecidible del ser; en consecuencia, ambos autores intentan conceptualizar un modo nuevo de *subjetividad*, poscartesiano, que corte sus vínculos con la ontología y gire en torno a un acto contingente de decisión[52].

A pesar de estos numerosos puntos de convergencia reales, también hay, no obstante, muchos aspectos en los que nuestros enfoques respectivos divergen en lo fundamental, y de estos voy a ocuparme en las páginas siguientes. Sin embargo, el hecho de que nuestros enfoques sean en efecto comparables tiene sus ventajas: decisiones teóricas opuestas se pueden presentar como trayectos alternativos cuya divergencia es posible pensar a partir de aquello que, hasta ese punto, había sido un terreno teórico relativamente común. Una última observación preliminar: a continuación voy a referirme principalmente a la ética de Badiou, sin un abordaje integral de su ontología, tarea que espero llevar a cabo en un futuro no muy lejano.

Recapitulemos primero algunas categorías básicas de la teoría de Badiou. Hay una distinción principal, desde su perspectiva, entre *situación* y *acontecimiento*. La situación es el terreno de una

multiplicidad que se corresponde con lo que se puede denominar, en términos generales, el campo de la objetividad. El ser no es uno —la unicidad, para Badiou, es una categoría teológica— sino múltiple. La multiplicidad presentable o consistente se corresponde, en lo esencial, con el campo del saber, de lo calculable, lo diferenciado. El conjunto de distinciones objetivas se corresponde con un principio estructural que Badiou denomina el *estado* de la situación. Lo que a menudo llamamos moral —el orden normativo — forma parte de este estado y se organiza bajo este principio estructural. Hay que establecer una distinción aquí entre la *presentación* de una situación donde la estructuración —el orden— se muestra como tal, y la *representación*, el momento en que el primer plano no lo ocupa la *estructura* sino el *proceso de estructuración* (*structuring*). El acontecimiento se basa en aquello que es radicalmente irrepresentable dentro de la situación, aquello que constituye su *vacío* (una categoría que retomaremos más adelante). El acontecimiento es la declaración misma de ese vacío, un corte radical con la situación que vuelve visible aquello que la situación sólo puede ocultar. En tanto que el saber es la inscripción de lo que ocurre dentro de categorías objetivas preestablecidas, la *verdad* —la serie de implicancias sostenidas tras un acontecimiento— es *singular*: lo propio del acontecimiento no se puede subsumir bajo ninguna regla preexistente. Por lo tanto, el acontecimiento es inconmensurable respecto de la situación, su corte con ésta es realmente fundacional. Si intentáramos definir el vínculo del acontecimiento con la situación, sólo podríamos decir que es una *substracción* de ésta.

El concepto de acontecimiento está estrechamente ligado a lo ético. Una vez producido el acontecimiento, la visibilidad que su advenimiento posibilita abre una zona de indeterminación en relación con los modos de tratar con éste: podemos o bien ceñirnos a dicha visibilidad a través de aquello que Badiou denomina una fidelidad al *acontecimiento* —que supone la transformación de la situación a través de una reestructuración que toma la verdad proclamada como punto de partida—, o bien podemos negar el carácter radicalmente acontecimiental del acontecimiento. Cuando esto implica la distorsión o la corrupción de una verdad, esta alternativa es el *mal*. En términos de Badiou, el mal puede adoptar

tres formas principales: la forma de la *traición* (el abandono de la fidelidad al acontecimiento), la forma del *simulacro* (el reemplazo, a través de la nominación, del vacío por la plenitud de la comunidad) y la forma de una *totalización* dogmática de una verdad.

En este punto debemos formularnos una serie de preguntas interrelacionadas. ¿Es suficiente un acontecimiento, que se define a sí mismo exclusivamente por su capacidad para sustraerse de una situación, para fundamentar una alternativa ética? ¿Posee el criterio de distinción entre vacío y plenitud la solidez suficiente para distinguir el acontecimiento del simulacro? ¿Es lo suficientemente nítida la oposición entre situación y acontecimiento como para atribuir al campo del acontecimiento todo lo necesario para formular un principio ético? Mi respuesta a estas tres preguntas será negativa.

Sería razonable empezar por considerar las tres formas del mal a las que se refiere Badiou. La pregunta principal es: ¿en qué medida pasa de contrabando en su argumento algo que había excluido formalmente en el comienzo mismo? Como dijimos, Badiou establece una oposición ontológica básica entre la situación y el acontecimiento, cuyo único fundamento está dado por la categoría de la «substracción». Esto también establece los parámetros dentro de los cuales se puede pensar la distinción. Debemos olvidar todo acerca de los contenidos materiales y ónticos de la situación y reducirla a su principio de definición puramente formal (la organización de lo calculable, lo diferencial, como tal). En este caso, sin embargo, el único contenido posible del acontecimiento como pura substracción es la presentación o la declaración de lo irrepresentable. En otras palabras, el acontecimiento también sólo puede tener un contenido puramente *formal*. En consecuencia, la fidelidad al acontecimiento (el contenido exclusivo del acto ético) tiene que ser, a su vez, un mandato ético enteramente formal. ¿Cómo diferenciar, en este caso, lo ético del simulacro? Tal como Badiou deja en claro, el simulacro —como una de las figuras del mal— sólo puede surgir en el terreno de la verdad. De modo que si Badiou va a ser fiel a sus premisas teóricas, la distinción entre acontecimiento y simulacro también debe ser una distinción formal —esto es, tiene que surgir de la forma del acontecimiento como tal, independientemente de su contenido real—.

¿Es Badiou fiel a sus propios presupuestos teóricos en este punto? Creo que no. Su respuesta a la pregunta por el criterio que distingue al acontecimiento del simulacro es que el acontecimiento apunta al *vacío* de una situación.

> Lo que hace que un acontecimiento verdadero pueda constituirse en origen de una verdad, única cosa que es para todos y que es eterna, reside en que justamente está ligado a la particularidad de una situación sólo por el sesgo de su vacío. El vacío, el múltiple-de-nada no excluye ni obliga a nadie. Es la neutralidad absoluta del ser. De modo que la fidelidad de la que un acontecimiento es el origen, aunque sea una ruptura inmanente en una situación singular, no por eso deja de apuntar a la universalidad[53].

El simulacro —el nazismo, por ejemplo— se vincula a la situación como plenitud o sustancia. Según la lógica de un simulacro, se supone que el seudoacontecimiento «hace advenir al ser, nombra, no el vacío de la situación anterior, sino su plenitud. No la universalidad de lo que no se sostiene, justamente, en ningún trazo (en ningún múltiple) particular, sino la particularidad absoluta de una comunidad, ella misma enraizada en los rasgos de la tierra, la sangre, la raza»[54].

¿Qué es lo incorrecto en esta solución? Muchas cosas —a las que nos referiremos más adelante—, pero en especial una que, en cierta medida, anticipa las demás: la distinción entre verdad y simulacro en última instancia no se puede formular porque no posee ningún lugar viable de enunciación dentro del edificio teórico de Badiou (al menos en esta etapa de su elaboración[55]). Hay sólo dos lugares de enunciación dentro del sistema de Badiou: la situación y el acontecimiento. Ahora bien, la situación no es un *locus* posible para un discurso que distinga entre acontecimientos verdaderos y falsos, entre el vacío y lo pleno, porque el vacío es precisamente aquello que la situación no puede pensar. Pero ese lugar de enunciación tampoco se puede constituir en torno al acontecimiento. La «verdad» que, con el tiempo, desarrolla las implicancias del acontecimiento no puede aportar una capacidad para distinguir entre acontecimientos verdaderos y falsos que el acontecimiento mismo no provee. Todo lo que los sujetos involucrados en un

procedimiento de verdad pueden hacer, *una vez que aceptan el acontecimiento como verdadero*, es dejar en claro en qué consistiría distorsionar un acontecimiento —pero esto en sí no establece un criterio para distinguir la verdad del simulacro—. *Sólo apelando a un tercer discurso que no se integra fácilmente al sistema teórico de Badiou se puede sostener la distinción entre verdad y simulacro*. Esto no debería sorprendernos: si el acontecimiento se constituye a través de una substracción pura y simple respecto de una situación concebida como una encarnación contingente dada del principio formal de representación (de modo tal que su carácter concreto debe ser estrictamente ignorado), no hay forma de que los sujetos que afirman ese acontecimiento discriminen entre tipos de interrupción de esa situación —y menos aún de que atribuyan un valor ético diferencial a esos tipos—.

Está claro que, sobre la base de las premisas afirmadas, no podemos avanzar más allá del establecimiento de los componentes formales de una ética militante, y que no podemos legislar nada acerca de su contenido —excepto mediante el contrabando de un tercer discurso (aún no teorizado) en el argumento—. Esta apelación a un tercer discurso como una suerte de *deus ex machina* no es propia de Badiou exclusivamente. El análisis de Žižek sobre el nazismo procede de un modo similar. Primero subscribe a la distinción de Badiou:

> En contraste con este acto auténtico que interviene en el vacío constitutivo, punto de fracaso —o lo que Alain Badiou denominó la «torsión sintomal» de una constelación dada—, el acto inauténtico se legitima a través de la referencia al punto de totalidad sustancial de una constelación dada (en el terreno político: la Raza, la Religión Verdadera, la Nación…): aspira precisamente a destruir los últimos remanentes de la «torsión sintomal» que altera el equilibrio de esa constelación[56].

Son pocas las sorpresas que ofrece el análisis del nazismo que se desprende de estas premisas:

> La llamada «revolución nazi», con su repudio/desplazamiento del antagonismo social fundamental («lucha de clases» que

> divide el edificio social desde adentro) —con su proyección/externalización de la causa de antagonismo social en la figura del judío, y la consiguiente reafirmación de la noción corporativista de sociedad como un Todo orgánico—, *anula* claramente la confrontación con el antagonismo social: la «revolución nazi» es *el* caso ejemplar de un seudocambio, de una actividad frenética en el transcurso de la cual cambiaron muchas cosas —«pasaba algo todo el tiempo»— para que, precisamente, algo —lo que *realmente importa*— *no* cambiara; para que las cosas fundamentalmente «siguieran igual»[57].

La ventaja de las formulaciones de Žižek sobre las de Badiou es que hacen por demás explícito este tercer discurso silencioso que está presente en los textos de Badiou sólo a través de sus efectos teóricos. Žižek no oculta la naturaleza de su operación: afirma enérgicamente una teoría rudimentaria de la «falsa conciencia» que le permite detectar los antagonismos sociales fundamentales, aquello que «realmente importa» en la sociedad y cómo pudieron cambiar las cosas sin que se produjera ningún cambio significativo[58]. ¿Qué es lo que no funciona aquí? Evidentemente, no el contenido concreto de sus aserciones —con las que coincido en su mayoría— sino el papel que estas aserciones tienen en su teoría y, de un modo más sutil, también en la teoría de Badiou. Ya que se trata de un conjunto de aserciones ónticas cuya ambición es establecer distinciones entre categorías *ontológicas*. «Situación», «acontecimiento», «verdad», «procedimiento genérico» poseen un estatus ontológico en el discurso de Badiou[59]. Lo mismo ocurre con el «vacío» y su opuesto, esto es, una particularidad plena convocada como la sustancia de una situación. ¿En este caso, entonces, cómo se supone que determinemos cuál es el vacío real de una situación concreta? Sólo hay dos posibilidades: o bien reabsorber, de un modo hegeliano, lo óntico en lo ontológico —una solución con la que Žižek coquetea pero que Badiou intenta evitar escrupulosamente—; o nombrar el vacío a través de la postulación axiomática inherente a un procedimiento de verdad —en cuyo caso no parece haber medios disponibles para distinguir los acontecimientos verdaderos de los falsos, y colapsa el principio de distinción entre el acontecimiento y el simulacro—.

Se puede concebir una tercera solución: que las *huellas* de un

acontecimiento verdadero ya estén ontológicamente determinadas (o, si se quiere, preconstituidas trascendentalmente). Según Badiou, estas huellas existen y están inscriptas en la alternativa *exclusiva* entre la vinculación con una situación particular desde el sesgo de su vacío, o bien la nominación de la supuesta «plenitud» de cierta situación. Si pudiéramos demostrar que una alternativa de este tipo es realmente exclusiva y constitutivamente inherente a toda situación concreta posible, resolveríamos nuestro problema.

Esta demostración, no obstante, es imposible. Observemos las dos caras de esta potencial polaridad. En primer lugar, desde el vacío. Lo que figura como vacío es siempre, para Badiou, el vacío de *una* situación. Todo lo que se representa como vacío, o como nada, está diseminado en la situación entera y necesariamente incluido en cada subconjunto de una situación; como no hay nada «en» el vacío que pueda servir para identificarlo o localizarlo, toda operación de este tipo resulta imposible. Cada situación, sin embargo, contiene un elemento mínimamente identificable, un grupo o conjunto ubicado en el «borde» de lo que sea que se considere la nada para la situación —un elemento representado sólo como un «algo» indiscernible, que carece de otras características identificatorias—. Este elemento, según Badiou, no posee elementos propios comunes a la situación, esto es, no tiene ningún elemento que la situación pueda reconocer o discernir. Los habitantes de este espacio liminar se pueden presentar de dos modos muy diferentes, cuya articulación es crucial para la cuestión que estamos tratando. Por un lado, se los puede *nombrar* de un modo *referencial*: los *sans-papiers* en la Francia de hoy, la clase obrera en la sociedad capitalista, la muerte de Cristo en el discurso de San Pablo en su oposición a la Ley hebrea y al saber griego, etc. Por el otro, sin embargo, este nombre permanece *vacío* porque lo que designa, y lo que proclama a través del acontecimiento, no se corresponde con nada que sea representable dentro de lo calculable de la situación —sería, para utilizar una terminología diferente, un significante sin un significado—.

El problema que surge de inmediato concierne al modo preciso en que han de vincularse estas dos dimensiones. Si la designación referencial y la no representabilidad al interior de la situación coincidieran exactamente, no habría problema: el borde del vacío se

ubicaría precisamente en un sitio definido por los parámetros de la situación. Pero no hay motivos lógicos ni históricos para adoptar este presupuesto simplificador. Supongamos que una sociedad experimenta lo que Antonio Gramsci denominó una *crisis orgánica*: lo que enfrentamos, en ese caso, no son sitios particulares que definen (delimitan) lo irrepresentable dentro del campo general de la representación, sino más bien el hecho de que la lógica misma de la representación ha perdido sus capacidades estructurantes. Esto transforma el rol del acontecimiento: no tiene que proclamar sólo la centralidad de una excepción respecto de una situación altamente estructurada, sino que tiene que reconstruir el principio de la situacionalidad como tal en torno a un nuevo núcleo.

A mi entender, esto modifica radicalmente la relación vacío/situación. Precisamente en este punto es donde mi enfoque comienza a diferir del de Badiou. Dentro del sistema de él, no hay modo de que el vacío reciba contenido alguno, ya que es y permanece vacío por definición. El «sitio del acontecimiento», por otro lado, siempre posee cierto contenido. Esto es lo que denominamos «designación referencial». Esta distinción tiene perfectamente sentido dentro del enfoque de la teoría de conjuntos con el que trabaja Badiou. La posibilidad que hemos planteado, sin embargo —que la lógica de la representación pudiera perder sus capacidades estructurantes—, plantea preguntas que no pueden responderse dentro del sistema de Badiou, ya que en este caso lo que pasa a ser no calculable en la situación es el principio de calculabilidad como tal. De modo que el procedimiento de verdad en el que participan sus sujetos consiste, en una de sus dimensiones básicas, en la reconstrucción de la situación en torno a un nuevo núcleo. La consecuencia es que ya no hay posibilidad alguna de un desarrollo lineal de las implicancias del acontecimiento: éste tiene que exhibir sus capacidades de articulación *yendo más allá de sí mismo*, por lo cual necesariamente tiene que ponerse en cuestión la separación radical entre vacío y sitio del acontecimiento. En consecuencia, cierta forma de llenar el vacío —de un tipo especial, que requiere de una descripción teórica— se vuelve necesaria. (No hace falta agregar que la idea misma de este llenar es un anatema para Badiou: toda forma de llenar el vacío es, para él, el mal).

¿Cómo podría verificarse este llenar? Badiou cree que el vacío,

como no posee miembros propios (en la situación presentada por la teoría de conjuntos aparece como el conjunto vacío), no pertenece a ninguna situación particular —lo que significa que está incluida en todas— pero que, en lo que concierne a las situaciones humanas, los sujetos de una verdad que afirma el acontecimiento apuntan a la universalidad lisa y llana. Esto significa la humanidad indistinta, en el sentido en que Marx, por ejemplo, afirmaba que el proletariado únicamente posee sus cadenas. Sólo puedo coincidir a medias con esta argumentación. Existen dos dificultades insuperables. La primera es que la categoría del vacío —del conjunto vacío Ø– sólo está vacío cuando opera en el ámbito de las matemáticas. Cuando se la transpone al análisis social, se llena de ciertos contenidos —el pensamiento, la libertad/conciencia, «sólo cadenas», etc.— que están lejos de estar vacíos. Lo que tenemos aquí es un ejercicio irremediablemente metafórico por el cual se equipara al vacío con la universalidad. No es necesario más de un instante de reflexión para advertir que el contenido universal no está vacío. Simplemente nos enfrentamos a un intento de una defensa ética de la universalidad que procede a través de una apelación ilegítima a la teoría de conjuntos. Eso es todo lo que puede decirse en lo que respecta a la afirmación de Badiou de que todo llenar el vacío implica el mal. En segundo lugar, a veces se nos presenta el argumento de que los sujetos de una verdad poseen medios para diferenciar la verdad del simulacro —criterios tales como igualdad o universalidad estrictas, indiferencia hacia todas las cualidades y los valores, etc.—. Pero está claro que la validez de estos criterios depende por completo de la aceptación como punto de partida de la igualdad entre vacío y universalidad. De modo que el argumento es perfectamente circular.

Quisiera ser claro: no presento una objeción a la universalidad como tal sino al modo en que Badiou la construye teóricamente. Hasta cierto punto, es verdad que la interrupción radical de una situación dada interpelará a personas a través y más allá de particularismos y diferencias. Toda ruptura revolucionaria posee, en este sentido, efectos universalizadores. Las personas viven por un momento la ilusión de que, como se derrocó un régimen opresivo, aquello que se derrocó es la opresión *en sí*. Es en este sentido que el vacío, según Badiou, al no poseer ningún contenido distintivo,

apunta a algo que está más allá de la particularidad *en tanto particularidad*. Pero el reverso del cuadro, el momento de la designación referencial, sigue allí, haciendo su trabajo. Ya que —y en este punto definitivamente estoy en desacuerdo con Badiou— no creo que el particularismo inherente a esa referencia local pueda simplemente eliminarse del cuadro como si se tratara de un sitio que sólo posee relaciones de exterioridad con el vacío. Los *sans-papier*, en tanto elemento indiscernible dentro de su situación, *pueden* llegar a expresar una posición verdadera para todos los miembros de esa situación (por ejemplo: «Todo el que vive aquí es de aquí»), pero también se constituyen como sujetos políticos mediante una serie de demandas particulares que se podrían satisfacer a través de una hegemonía expansiva de la situación existente y, en ese sentido, los *sans-papiers* individuales pueden llegar a ser calculables, esto es, convertirse en miembros normales de la situación.

La conclusión es evidente: la frontera entre lo calculable y lo no calculable es, en lo esencial, inestable. Pero esto significa que no hay *locus*, no hay sitio dentro de la situación, que lleve inscripto *a priori* dentro de sí las garantías de universalidad: esto es, *no hay nombre natural* para el vacío. A la inversa, ningún nombre está excluido *a priori* de nombrarlo. Veamos un ejemplo. El movimiento Solidaridad comenzó como un conjunto particular de reclamos de un grupo de obreros en Gdansk. Sin embargo, como estos reclamos se formularon en un contexto particularmente represivo, se convirtieron en los símbolos y en la superficie de inscripción de una pluralidad de otros reclamos que no eran calculables dentro de la situación definida por el régimen burocrático. Esto es, fue a través de su articulación entre sí que estas demandas construyeron cierto universalismo que trascendió todas las particularidades. Eso es especialmente aplicable a los símbolos centrales de Solidaridad: no se puede eliminar de ellos cierto vestigio de particularismo, pero como estos símbolos sirvieron para representar un conjunto mayor de reclamos democráticos equivalenciales, se convirtieron en la encarnación de la universalidad como tal. Es a través de esta equivalencia/trascendencia de particularidades que se puede construir algo así como el nombre del vacío. Esto es lo que en mi trabajo he denominado hegemonía: el proceso por el cual una

particularidad asume la representación de una universalidad con la que es en última instancia inconmensurable.

De esta argumentación se desprenden dos conclusiones capitales: 1) la universalidad no posee sitios de emergencia *a priori*, sino que es el resultado del desplazamiento de la frontera entre lo calculable y lo no calculable, esto es, de la construcción de una hegemonía expansiva; 2) si se le otorga a la articulación el papel central que merece, nombrar el vacío se vincula constitutivamente al proceso de llenarlo, pero este llenar sólo puede proceder a través de un equilibrio inestable entre universalidad y particularidad —un equilibrio que, por definición, nunca se puede romper a través del dominio exclusivo de uno de sus dos polos—. Llenar un vacío no es sólo asignarle un contenido particular, sino hacer de ese contenido el punto nodal de una universalidad equivalencial que lo trascienda. Ahora bien, desde el punto de vista de nuestro problema original, que era la determinación de un acontecimiento verdadero (cuya condición previa era nombrar un vacío puro, es decir, una universalidad no contaminada por la particularidad), esto significa que dicha universalidad pura es imposible. Su lugar siempre va a estar ocupado/encarnado por algo que es menos que ella misma.

Pasemos ahora al otro lado de la polaridad: el llenar particularista del vacío que Badiou y Žižek analizan en conexión al nazismo. Mantengamos ese ejemplo que, por ser extremo, presenta el mejor terreno posible para que Badiou presente su argumento. No se lo puede acusar de intentar simplificar la cuestión: por el contrario, enfatiza sin concesiones los paralelos estructurales entre el acontecimiento y el simulacro. «“Simulacro” debe ser tomado en sentido fuerte», admite:

> todos los rasgos formales de una verdad son puestos en obra en el simulacro. No solamente una nominación universal del acontecimiento, induciendo la fuerza de una ruptura radical, sino también la «obligación» de una fidelidad y la promoción de un *simulacro de sujeto*, erigido —sin que ningún Inmortal sin embargo advenga— por encima de la animalidad humana de los otros, de aquellos que son arbitrariamente declarados como no perteneciendo a la sustancia comunitaria, de la cual el simulacro de acontecimiento asegura la promoción y dominación[60].

¿Cómo establece Badiou, bajo estas premisas, la distinción entre el acontecimiento y el simulacro? No debería sorprendernos que lo haga a través de una oposición radical entre el *vacío* y lo que se presenta como la *sustancia* de la comunidad —precisamente la distinción que intentamos socavar—. «La fidelidad a un simulacro, a diferencia de la fidelidad a un acontecimiento, regla su ruptura no sobre la universalidad del vacío, sino sobre la particularidad cerrada de un conjunto abstracto (los "alemanes" o los "arios")»[61]. Para evaluar la viabilidad de la solución de Badiou debemos plantearnos algunas preguntas que son opuestas a las que nos hicimos en el caso del vacío: ¿en qué medida el particularismo del discurso nazi es incompatible con toda apelación a lo universal (al vacío)? ¿Y en qué medida el conjunto abstracto que regula la ruptura con la situación (los «alemanes», los «arios», etc.) funciona en el discurso nazi como una instancia particularista?

Consideremos de forma sucesiva ambas preguntas. Respecto a la primera no cabe ninguna duda: el vacío es objeto del discurso nazi tanto como de cualquier discurso socialista. Recordemos que desde nuestra perspectiva el vacío no es la universalidad en el sentido estricto del término sino aquello que no es calculable en una situación dada. Como hemos argumentado, y creo que aquí Badiou coincidiría, el vacío no posee un sitio único y preciso en una situación crítica, cuando los principios mismos de la calculabilidad están amenazados y la reconstrucción de la comunidad como un todo en torno a un nuevo núcleo pasa a un primer plano en tanto una necesidad social fundamental. Ésta fue exactamente la situación que prevaleció en la crisis de la República de Weimar. No se trató en ella de un choque entre una presencia no calculable y una situación bien estructurada (entre un acontecimiento proclamado y el estado de la situación), sino de una desestructuración fundamental de la comunidad que exigía que el acontecimiento nombrado se convirtiera, desde el comienzo mismo, en un principio de reestructuración. No se trató de sustituir una situación existente bien afianzada por otra derivada de nuevos principios subversivos del *statu quo*, sino de una lucha hegemónica entre principios enfrentados, entre diferentes modos de nombrar lo no calculable a fin de determinar cuál poseía una capacidad mayor para *articular una situación* contra la alternativa de la anomia y el caos. En este

sentido, está claro que el vacío como tal sin duda fue un objeto del discurso nazi.

¿Qué ocurre, sin embargo, con el conjunto particular (sangre, raza, etc.) que el nazismo convocó como el acontecimiento que establecía un corte con la situación? ¿No es esta sustancia comunitaria particular incompatible con la universalidad del vacío (del conjunto vacío)? Hay que abordar este asunto con cuidado. En nuestro tratamiento de la nominación del vacío, distinguimos entre la designación referencial del borde del vacío y la universalidad del contenido encarnado por ese sitio. También hemos argumentado que la universalidad dependerá de la extensión de la cadena de equivalencias expresada a través de dicho nombre. Esto significa que un nombre que posea cierta centralidad política nunca tendrá una referencia particular unívoca. Los términos que nombran formalmente una particularidad adquirirán, a través de las cadenas de equivalencia, una referencia mucho más universal en tanto que, a la inversa, otros cuya denotación es aparentemente universal pueden devenir, en ciertas articulaciones discursivas, nombre de sentidos en extremo particularistas. Esto significa que: 1) no hay nombre de una universalidad pura, incontaminada (de un vacío puro); 2) un nombre particular puro también es imposible[62]. Lo que antes hemos denominado hegemonía consiste, precisamente, en este juego indecidible entre universalidad y particularidad. En ese caso, no obstante, colapsa la distinción entre acontecimiento verdadero y simulacro: es imposible simplemente concebir el mal como resultado de una invocación particularista en oposición a la universalidad de la verdad. Por el mismo motivo, tampoco se puede sostener la distinción marcada entre conjunto genérico y conjunto construible en lo que concierne a la sociedad.

¿Significa esto que debe abandonarse la noción misma del mal, que todo vale y que no es posible emitir un juicio ético acerca de fenómenos tales como el nazismo? Evidentemente no. Lo único que *efectivamente* se desprende de nuestro argumento previo es que resulta imposible basar opciones éticas al nivel abstracto de una teoría dominada por la dualidad situación/acontecimiento, y que estas categorías —más allá de su validez en otras esferas— no proveen criterios para la elección moral. Esto también significa que el terreno en el cual estos criterios pueden surgir será uno mucho

más concreto. Badiou mismo estaría dispuesto a aceptarlo: la verdad para él es siempre la verdad de una situación. En ese caso, sin embargo, lo que he denominado el tercer discurso silencioso implícito en su enfoque —aquel que le proporcionaría realmente una posición legítima de enunciación para su discurso sobre el mal — necesita ser llevado a un primer plano de forma explícita. No obstante, esta operación no es posible sin introducir algunos cambios en el aparato teórico de Badiou. De esto me ocuparé a continuación.

II

Resumamos nuestro argumento hasta este punto. Badiou, de un modo absolutamente correcto, se niega a fundamentar su ética en un normativismo *a priori* —éste pertenecería, por definición, a la situación en tanto calculable *dado*—. La fuente del compromiso ético debería hallarse en las implicancias o las consecuencias extraídas del acontecimiento concebido como *substracción* respecto a esa situación. En ese caso, no obstante, no se puede basar ninguna distinción entre acontecimientos verdaderos y falsos en aquello que los acontecimientos proclaman realmente; en primer lugar, porque eso pasaría de contrabando en el argumento el normativismo excluido de modo axiomático y, en segundo lugar, porque exigiría una instancia de juicio externo tanto para la situación como para el acontecimiento (lo que hemos denominado un «tercer discurso»). Esto es lo que hace de la argumentación de Žižek algo irremediablemente ecléctico, y es lo que Badiou intenta evitar. Siendo esto así, el único camino que Badiou tiene disponible es el intento de fundamentar la distinción acontecimiento/simulacro en las diferenciaciones estructurales mismas establecidas por su ontología dualista. Este fundamento lo encuentra en la dualidad vacío/pleno. Esto no elimina por completo el problema del tercer discurso, ya que Badiou aún tiene que explicar por qué dar

expresión al vacío es bueno en tanto que dar una expresión a lo pleno es malo, pero al menos se ha dado un paso en la dirección correcta. La piedra angular del argumento reside entonces en el hecho de que la distinción vacío/pleno carezca de ambigüedad. Pero, como hemos visto, la distinción de Badiou es insostenible. En primer lugar, porque, como argumentamos antes, el vacío —en la medida en que la categoría es aplicable a una situación humana— no está realmente vacío para Badiou, sino que ya posee cierto contenido, el universal. Y, en segundo lugar, porque el ordenamiento de los elementos de la situación que produce el sujeto a partir de la inconsistencia genérica revelada por el acontecimiento exige, si queremos que la noción de «ordenamiento» tenga algún sentido, cierta consistencia entre la universalidad *exhibida* por el acontecimiento y el nuevo ordenamiento que resulta de la intervención del sujeto. ¿En qué consiste esta «consistencia»? Una posibilidad es que sea una consistencia lógica. Pero Badiou —y yo mismo— rechazaríamos esta posibilidad porque en ese caso la brecha entre el acontecimiento y la situación se cancelaría, y la noción de una ontología basada en la multiplicidad dejaría de tener sentido. La *única* alternativa es que la consistencia entre el acontecimiento y el nuevo ordenamiento sea el resultado de una construcción *contingente* —y necesariamente tiene que serlo, dado que parte del terreno de una inconsistencia primordial—. Esto sólo significa que la consistencia del nuevo ordenamiento será, en todo sentido, una consistencia construida. Ergo, «procedimiento de verdad» y «construcción contingente» son términos intercambiables. Ahora bien, ¿qué es esto si no un *llenar* el vacío? Si mi argumento es correcto, la distinción vacío/pleno pierde sentido, o al menos se establece entre sus polos un sistema mucho más complejo de desplazamientos mutuos que el permitido por la dicotomía nítida de Badiou.

Lo que argumentaremos a continuación es que, paradójicamente, el callejón sin salida del que nos ocupamos no está desvinculado de la que tal vez sea la característica más valiosa de la ética de Badiou: su negativa a postular algún tipo de normativismo *a priori*. Esta negativa, sin embargo, ha sido acompañada por la *aserción* de algunos presupuestos ontológicos que son la fuente misma de las dificultades que enfrentamos. Hagamos una última observación

antes de embarcarnos en este asunto. De las tres figuras del mal a las que se refiere Badiou, sólo la primera —la distinción entre verdad y simulacro— tiene la intención de distinguir entre un acontecimiento verdadero y uno falso. La segunda, como Badiou mismo reconoce, sería considerada como el mal no sólo desde la perspectiva del acontecimiento verdadero, sino desde la del simulacro (tanto un fascista como un socialista considerarían que cualquier tipo de debilitamiento de la voluntad revolucionaria es el mal). En cuanto a la tercera figura, presenta problemas propios que analizaremos a continuación.

Como dije al comienzo, no es mi intención en este ensayo analizar en detalle la compleja —y en muchos sentidos fascinante— ontología desarrollada por Badiou. Pero alguna referencia a ésta es necesaria, dado que su ética depende estrictamente de sus distinciones ontológicas. Las categorías más importantes que estructuran a éstas son las siguientes: situación y acontecimiento, vacío y pleno, ya las hemos explicado. Agreguemos que, como la situación es esencialmente múltiple, se debe introducir una nueva categoría —el «estado de la situación»— para generar un principio de estabilización interna —esto es, la posibilidad de que los recursos estructurantes de la situación puedan ser representados como *uno*—. Las fronteras entre la situación y su vacío se conciben en términos de «bordes», esto es, «sitios del acontecimiento». Estos, si bien pertenecen a la situación, proporcionarán cierto grado de infraestructura a un acontecimiento en caso de que se produzca; lo llamo infraestructura en un sentido puramente topográfico, obviamente sin ningún tipo de connotación causal.

Ya he planteado la posibilidad de algunos desplazamientos dentro de las categorías de Badiou que, a mi entender, podrían conducir a la resolución de algunas de las dificultades que presenta en este momento su teoría ética. Ahora repasaré en orden: 1) la naturaleza precisa de estos desplazamientos; 2) la medida en que estos ubican al argumento ético en un mejor terreno; 3) las consecuencias que tendrían —en caso de ser aceptados— para la perspectiva ontológica de Badiou.

He intentado realizar una deconstrucción inicial de la oposición vacío/pleno. He sugerido que el borde del vacío no es un lugar preciso dentro de una situación por lo demás completamente

ordenada (calculable), sino algo cuya misma presencia vuelve imposible a una situación estructurarse por entero como tal. (Es como el real lacaniano, que no es algo que exista *junto* a lo simbólico, sino que está al *interior* de lo simbólico de modo tal que impide que lo simbólico se constituya plenamente). En este caso, sin embargo, se ha de introducir una distinción entre la *situación* y lo que podríamos denominar con un neologismo la *situacionalidad*, donde la primera es el *orden* óntico realmente existente y la segunda el principio ontológico de la *ordenación* como tal. Estas dos dimensiones nunca se yuxtaponen por completo. Por lo tanto, el *acontecimiento* —cuya imprevisibilidad dentro de la situación sostenida por Badiou acepto plenamente— posee desde el comienzo mismo los dos roles antes mencionados: por un lado, subvertir el estado de la situación existente mediante la nominación de lo innombrable; por otro lado, agregaría, reestructurar un nuevo estado en torno a un nuevo núcleo. La larga marcha de Mao no sólo triunfó porque fue la destrucción de un antiguo orden sino también por ser la reconstrucción de la nación en torno a un nuevo núcleo. Y la noción gramsciana del «devenir Estado» de la clase obrera —en oposición a toda noción simplista de «toma del poder»— se mueve en la misma dirección. En ese caso, no obstante, la situación y el acontecimiento se contaminan entre sí: no son ubicaciones separadas dentro de una topografía social, sino dimensiones constitutivas de toda identidad social. (Una consecuencia central de esta aserción es, como veremos, que el acontecimiento pierde, en algunos aspectos, el carácter excepcional que le atribuye Badiou).

Lo mismo es aplicable a la dualidad acontecimiento/sitio del acontecimiento. (El sitio sería, por ejemplo, en el discurso cristiano, la mortalidad de Cristo, en tanto que el acontecimiento sería su resurrección). Según Badiou, hay una exterioridad esencial entre ambos. Es sólo a ese precio que el acontecimiento puede ser realmente universal —esto es, puede revelar el vacío que no pertenece a ninguna parte de la situación si bien está incluido necesariamente en todas—. En la noción cristiana de la encarnación, de nuevo, no hubo ninguna cualidad física que anticipara, en el cuerpo particular de María, que iba a ser la madre de Dios. Esta lógica me resulta inaceptable. Como en el caso previo, la relación entre el acontecimiento y el sitio del acontecimiento

tiene que concebirse como una relación de contaminación mutua. Las demandas de los *sans-papiers* son claramente, *en primera instancia*, demandas particulares y no universales. ¿Cómo puede surgir entonces algún tipo de universalidad de éstas? Sólo en la medida en que las personas excluidas de muchos otros sitios dentro de una situación (que son innombrables dentro de ésta) perciban su naturaleza común en tanto excluidos y vivan sus luchas —en su particularidad— como parte de una lucha emancipatoria más amplia. Pero esto significa que todo acontecimiento de relevancia universal está construido a partir de una pluralidad de sitios cuya particularidad está articulada de modo equivalencial pero no definitivamente eliminada. Como hemos intentado mostrar antes con el ejemplo de Solidaridad, un sitio particular puede adquirir una relevancia especial como *locus* de un equivalente universal, pero incluso en ese sitio la tensión entre universalidad y particularidad es constitutiva de la lucha emancipatoria.

La consecuencia de esto es clara: una sociedad sólo puede alcanzar una universalidad de tipo hegemónica. Lo infinito de la tarea emancipatoria está muy presente —no se trata de negarla en nombre de un particularismo puro— ya que se puede construir la lucha contra un régimen opresor, mediante cadenas de equivalencia, como una lucha contra la opresión en general, pero el particularismo de la fuerza hegemónica (por diluida que estuviera su particularidad) sigue actuando y produciendo efectos limitadores. Es como el oro, cuya función como equivalente general (del dinero) no anula las oscilaciones inherentes a su naturaleza en tanto mercancía particular. Hay un momento en que el análisis de Badiou prácticamente se acerca a la lógica hegemónico-equivalencial que estamos describiendo: es cuando se refiere a las «investigaciones» (*enquêtes*) como intentos militantes por conquistar elementos de la situación para la causa del acontecimiento[63]. Pero su intento es limitado: no lo concibe como la *construcción* de un sitio del acontecimiento más amplio a través de la expansión de cadenas de equivalencia, sino como un proceso de conversión total en el cual hay o bien «conexión» o bien «desconexión» sin la posibilidad de un punto intermedio. Si bien el resultado de esta construcción pieza por pieza es tanto para Badiou como para mí una ampliación del sitio del acontecimiento, no hay en su descripción ninguna

profundización acerca de los mecanismos que subyacen a las operaciones de «conexión» y «desconexión». Finalmente, el proceso de conversión, cuya forma más pura se observa en el caso de la religión, sigue siendo, para Badiou, el paradigma modelo para toda descripción del proceso de conquista.

¿Dónde nos deja, en lo que se refiere a la cuestión ética, aceptar este conjunto de desplazamientos de las categorías de Badiou (y estoy seguro de que él no las aceptaría)? En primer lugar, está claro que ya no hay fundamento para la distinción entre verdad y simulacro. Ese fundamento —en el discurso de Badiou— estaba dado por la posibilidad de una diferenciación radical entre el vacío y la plenitud. Pero es precisamente esa distinción la que no se sostiene una vez que el llenar el vacío y su nominación se han vuelto indistinguibles entre sí. Sin embargo, este colapso mismo de la distinción abre el camino a otras posibilidades que la dicotomía absoluta de Badiou había clausurado. Ya que el borde del vacío no sólo no posee una ubicación precisa (si la tuviera, poseería un nombre *propio* e inequívoco) sino que nombra la totalidad ausente de la situación —es, si se quiere, la presencia de una ausencia, algo que se puede *nombrar* pero no *representar* (esto es, no se puede representar como una diferencia objetiva)—. Si además aceptamos que el vacío está incluido de forma constitutiva en toda situación —y esto es algo con lo que concuerdo, si bien desde una perspectiva teórica distinta—, la posibilidad de *nombrarlo*, que Badiou considera adecuadamente su única posibilidad de inscripción discursiva, *sería atribuir a una diferencia en particular el rol de nombrar algo enteramente inconmensurable consigo misma, esto es, la totalidad ausente de la situación*[64]. En ese caso, nombrar el vacío y nombrar lo pleno se vuelven indistinguibles. La única otra posibilidad, que el sitio del acontecimiento en tanto *sitio* determine lo que el acontecimiento puede nombrar, está excluida de iure por el argumento de Badiou; y, en todo caso, nuevamente invocaría el espectro del «tercer discurso». En ese caso, sin embargo, sangre, raza, nación, revolución proletaria o comunismo son modos indiferentes de nombrar el vacío/pleno. Seamos claros: desde un punto de vista político, por supuesto, qué significante nombrará el vacío establece una diferencia. El problema, no obstante, es cómo construir discursivamente tal diferenciación política. La respuesta

implícita de Badiou sería —*malgré lui*— que el vacío potencialmente posee cierto contenido: el universal. Para mí —dada la subversión que he intentado a nivel ontológico de la distinción verdad/simulacro—, esta solución no está disponible. A continuación presentaré un esbozo del que considero el modo correcto de abordar el problema.

¿Cómo salir de este callejón sin salida? En mi visión, la respuesta exige dos pasos. Nuestro primer paso supone el reconocimiento pleno de que, bajo el rótulo de lo «ético», se han reunido dos cosas diferentes que no necesariamente se yuxtaponen; de hecho, a menudo no lo hacen. La primera es la búsqueda de lo incondicionado, esto es, aquello que salva el hiato entre lo que la sociedad es y lo que debería ser. El segundo es la evaluación moral de los distintos modos de llevar a cabo este papel de llenar; por supuesto, en la medida en que esta operación de llenar sea aceptada como legítima (lo que no ocurre en el caso de Badiou). ¿Cómo interactúan estas dos tareas distintas? Una primera posibilidad es que se niegue la distinción entre ambas. La búsqueda de Platón de la «buena sociedad» es a la vez la descripción de una sociedad que carece de vacíos o huecos y que es moralmente buena. La *Ética nicomaquea* de Aristóteles busca una conjunción similar de esferas. El problema surge cuando se percibe que la función de llenar puede operar a través de muchos agentes diferentes, y que no hay modo de determinarlos a través del mero análisis lógico de su función. Volviendo a nuestra terminología previa: el vacío socava el principio de calculabilidad en la sociedad (lo que hemos denominado la situacionalidad de la situación) pero no anticipa cómo elegir entre diferentes estados de la situación. En una sociedad que experimenta una crisis orgánica, la necesidad de *algún tipo* de orden, sea conservador o revolucionario, se vuelve más importante que el orden concreto que colma esta necesidad. En otras palabras: la búsqueda de lo incondicionado prevalece sobre la evaluación de los modos de alcanzarlo. El soberano de Hobbes derivaba su legitimidad del hecho de que podía generar *un* orden, más allá de su contenido, en oposición al caos del estado de naturaleza. Es más: lo que en estos casos es el objeto de una investidura ética no es el contenido óntico de cierto *orden* sino el principio de *ordenación* como tal.

No es difícil darse cuenta de que una ética militante del acontecimiento, en oposición al orden normativo determinado situacionalmente, tiene que privilegiar este momento de ruptura sobre los recursos ordenadores de la dimensión situacional. Pero con una lógica implacable esto conduce a una incertidumbre total acerca del contenido normativo del acto ético. Podemos terminar fácilmente en la exaltación de Žižek de lo despiadado del poder y el espíritu de sacrifico como valores en sí[65]. Badiou intenta evitar este escollo a través de una distinción estricta entre vacío y pleno. Pero, como hemos demostrado, ésta es una distinción insostenible. A fin de evitar este callejón sin salida, hemos de realizar una primera operación ascética y separar estrictamente los dos significados que el rótulo ética abarca en una simbiosis infeliz: el «ordenamiento» como un valor positivo más allá de cualquier determinación óntica y los sistemas concretos de normas sociales a los que otorgamos nuestra aprobación moral. Sugiero que restrinjamos el término «ética» a la primera dimensión. Esto significa que, desde un punto de vista ético, el fascismo y el comunismo son indistinguibles; pero, por supuesto, la ética ya no tiene nada que ver con la evaluación moral. ¿Cómo podemos entonces pasar de un nivel al otro?

Es aquí que debemos dar nuestro segundo paso. Lo ético como tal, como hemos visto, no puede tener ningún contenido óntico diferenciador como rasgo distintivo. Su significado se agota en la pura declaración/llenar un vacío/pleno. Sin embargo, éste es el punto en el que pueden operar los efectos teóricos de la deconstrucción de los dualismos de Badiou. Ya hemos explicado el patrón básico de esta deconstrucción: la contaminación de cada polo de las dicotomías por parte del otro polo. Pasemos a la distinción óntico/ontológica que hemos establecido entre la situación y la situacionalidad. No hay acontecimiento que se agote, en lo que concierne a su significado, en su ruptura pura con la situación; es decir, no hay acontecimiento que, en el momento mismo de su ruptura, no se presente a sí mismo como un portador potencial de un nuevo orden, de la situacionalidad como tal. Esto implica que el significado del acontecimiento *per se* está suspendido entre su contenido óntico y su papel ontológico o, para expresarlo en otros términos, *no hay nada que pueda proceder como una*

substracción pura. El momento de ruptura implicado en un acontecimiento —en una decisión radical— está todavía presente, *pero el sitio del acontecimiento no es completamente pasivo*: volviendo a San Pablo, sin muerte no habría habido resurrección.

¿A dónde nos conduce esto en lo que concierne a la teoría ética? A este punto: lo ético como tal —como lo hemos definido— no posee un contenido normativo, pero el sujeto que se constituye a través de un acto ético no es un sujeto puro y libre de obstáculos, sino uno cuyo sitio de constitución (y la falta inherente a ésta) no se suprime a través de dicho acto ético (el acontecimiento). Esto es, el momento de lo ético supone una *investidura radical*; y en esta fórmula se debe otorgar a sus dos términos el mismo peso. Su radicalidad significa que el acto de investidura no se explica por su objeto (en lo que concierne a su objeto, el acto procede realmente *ex nihilo*). Pero el objeto de la investidura no es tampoco un medio puramente transparente: posee una opacidad situacional que el acontecimiento puede torcer pero no eliminar. Para servirnos de una formulación heideggeriana, estamos *arrojados* al orden normativo (como parte de nuestro estar arrojados al mundo) de modo que el sujeto que se constituye a sí mismo a través de una investidura ética ya es parte de una situación y de su falta inherente. Toda situación despliega un marco simbólico sin el cual incluso el acontecimiento carecería de sentido; la falta implica que, dado que el orden simbólico nunca se puede saturar, no puede explicar el acontecimiento a partir de sus propios recursos. «Acontecimientos», en el sentido de Badiou, son los momentos en que el estado de la situación se pone *radicalmente* en cuestión; pero es un error pensar que tenemos períodos puramente situacionales interrumpidos por intervenciones puras del acontecimiento: la contaminación entre lo propio del acontecimiento y lo situacional es el tejido mismo de la vida social.

De modo que la respuesta a la cuestión de cómo podemos pasar de lo ético a lo normativo, de la aserción incondicional inherente a todo acontecimiento al nivel de la elección y evaluación moral, es que tanto la elección como la evaluación ya han sido realizadas en gran parte antes del acontecimiento con los recursos simbólicos de la misma situación. El sujeto es sólo parcialmente el sujeto inspirado por el acontecimiento; la nominación de lo

irrepresentable que constituye el acontecimiento supone la referencia a lo no representado dentro de *una* situación y sólo puede proceder a través del desplazamiento de elementos que ya están presentes en esa situación. Esto es lo que hemos denominado la contaminación mutua entre la situación y el acontecimiento. Sin ésta, la conquista por parte del acontecimiento de los elementos de la situación sería imposible, excepto a través de un acto totalmente irracional de conversión.

Creo que esto nos provee las herramientas intelectuales para resolver lo que de otro modo sería una aporía en el análisis de Badiou. Me refiero a la cuestión vinculada a cuál es para Badiou la tercera forma del mal: el intento de totalizar una verdad, de erradicar todo elemento de la situación extraño a sus implicaciones. Que este intento totalitario sea el mal es algo que estoy totalmente preparado a aceptar. La dificultad reside en el hecho de que, en el sistema de Badiou, no hay recursos teóricos adecuados para tratar con esta forma del mal y, en especial, con el acuerdo social alternativo donde la situación y el acontecimiento no se encuentran en una relación de exclusión mutua. ¿Qué significa exactamente para una verdad no intentar ser total? La respuesta parcial de Badiou, en términos de un reconocimiento necesario de la animalidad humana, es sin duda muy poco convincente. Ya que lo que una verdad que no llega a ser total enfrentará son otras opiniones, visiones, ideas, etc., y si la verdad es no total de forma *permanente*, tendrá que incorporar en su forma este elemento de confrontación, que supone la deliberación colectiva. Peter Hallward ha señalado correctamente, en su introducción a la edición inglesa de la *Ética* de Badiou, que es difícil, dada su noción de acontecimiento, considerar cómo este elemento de deliberación se puede incorporar a su marco teórico[66]. Yo agregaría que no es difícil, sino imposible. Ya que si la verdad proclamada se autofundamenta, y si su vínculo con la situación es de pura substracción, no hay deliberación posible. Las únicas alternativas reales en lo que concierne a los elementos de la situación son el rechazo total de la verdad (la desconexión) o lo que hemos denominado conversión (conexión), cuyos mecanismos no han sido especificados. En estas circunstancias, que la verdad no intente ser total sólo puede significar que la deliberación es un diálogo de

sordos donde la verdad simplemente se reitera a sí misma a la espera de que, como resultado de algún milagro, se produzca una conversión radical.

Ahora si pasamos a nuestra propia perspectiva, que supone la contaminación entre situación y acontecimiento, la dificultad desaparece. En primer lugar, los agentes sociales comparten, al nivel de una situación, valores, ideas, creencias, etc. que la verdad, por el hecho de no ser total, no pone por completo en cuestión. Por lo tanto, puede haber un proceso de argumentación que justifique los reordenamientos situacionales en términos de aquellos aspectos situacionales no subvertidos por el procedimiento de verdad. En segundo lugar, el vacío exige, desde nuestra perspectiva, un llenar, pero aquello que lo realiza no establece con el vacío una relación de necesidad —éste es el motivo por el cual el acontecimiento es irreductible a la situación—. En ese caso, el proceso de conexión deja de ser irracional en la medida en que presupone una identificación que procede a partir de una falta constitutiva. Esto ya supone la deliberación. Pero, en tercer lugar, los bordes del vacío son, como hemos visto, múltiples, y el acontecimiento sólo se construye a través de cadenas de equivalencias que vinculan una pluralidad de sitios. Esto necesariamente implica una deliberación concebida en un sentido amplio (que implica conversiones parciales, diálogos, negociaciones, luchas, etc.). Si el acontecimiento sólo ocurre a través de este proceso de construcción colectiva, observamos que la deliberación no es algo agregado externamente a ésta sino que pertenece a su naturaleza inherente. La aspiración de volver total una verdad es el mal en tanto interrumpe este proceso de construcción equivalencial y convierte un único sitio en lugar absoluto para la enunciación de la verdad.

Hay sólo un último punto que tenemos que abordar. Hemos sugerido una serie de desplazamientos de las categorías que conforman el análisis de Badiou. ¿Pueden estos desplazamientos producirse dentro del marco general de su ontología; esto es, dentro de su atribución a la teoría de conjuntos de un rol fundamentador en el discurso referido al ser en tanto ser? La respuesta es claramente negativa. Permítaseme expresar mi pregunta de un modo trascendental: ¿cómo debe ser un objeto de modo que el tipo de relación que hemos subsumido bajo la etiqueta general de

«contaminación» se vuelva posible? O, en otros términos: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de dicha relación? Quiero dejar en claro que no estamos hablando de una ontología regional; si algo del tipo de una «articulación» o una «relación equivalencial», o la «construcción de lo universal a través de su absorción hegemónica por parte de alguna particularidad» va a producirse, la posibilidad misma tiene que darse al nivel de una ontología que trate con el ser en tanto ser; en especial si, como creemos, estas operaciones no son expresiones superestructurales de una realidad oculta más profunda sino el terreno primario de la constitución de objetos.

Ahora bien, debería quedar claro que la teoría de conjuntos encontrará serias dificultades para tratar con algo parecido a una relación de articulación, en especial si está fundamentada en el postulado de la extensionalidad. No es necesario agregar que no estoy proponiendo el retorno a un tipo de fundamentación intensional que presentaría todas las dificultades bien conocidas desde la paradoja de Russell. En lo que concierne a la teoría de conjuntos, la extensionalidad es adecuada. Lo que cuestiono es que la teoría de conjuntos pueda tener el papel de ontología fundamental que le atribuye Badiou. Creo que esta teoría es sólo un modo de constituir entidades dentro de un campo mucho más amplio de posibilidades ontológicas. Si tomamos la relación equivalencial, por ejemplo, ella implica una articulación entre universalidad y particularidad que sólo es concebible en términos de *analogía*. Pero una relación de este tipo no se puede pensar de forma apropiada dentro del marco de la ontología matemática de Badiou. Lo mismo ocurre con el conjunto de fenómenos conocidos en psicoanálisis como «sobredeterminación». E insisto en que no es posible esquivar esta incompatibilidad atribuyéndola al nivel de abstracción en el que estamos trabajando[67] (la teoría de conjuntos opera a un nivel tal que todas las distinciones sobre las que se basa nuestro enfoque teórico no serían pertinentes o representables). El asunto verdadero es que el surgimiento de un campo nuevo de objetividad presupone posibilidades ontológicas que es tarea del filósofo develar.

¿Existe un campo más primario que el develado por la teoría de conjuntos, uno que nos permitiera dar cuenta *ontológicamente* de un modo adecuado del tipo de relaciones que estamos explorando?

Creo que lo hay, y es la *lingüística*. Las relaciones de analogía a través de las cuales se establece el agrupamiento que construye un sitio del acontecimiento son relaciones de *sustitución*, y las relaciones diferenciales que constituyen el área de las distinciones objetivas (que definen la «situación» en términos de Badiou) componen el campo de las *combinaciones*. Ahora bien, las sustituciones y las combinaciones son las únicas formas posibles de objetividad en un universo saussureano, y si se las extrae de su anclaje en el habla y la escritura —esto es, si la separación de la forma y la sustancia tiene lugar de un modo más consecuente y radical que la de Saussure— no estamos en el campo de una ontología regional sino de una ontología general o fundamental.

Agregaría algo más. Esta ontología no puede ser limitada por la camisa de fuerza del estructuralismo clásico, que privilegió el polo sintagmático del lenguaje sobre el paradigmático. Por el contrario, una vez que las relaciones equivalenciales se reconocen como constitutivas de la objetividad como tal —esto es, una vez que el polo paradigmático de las sustituciones recibe su peso adecuado en la descripción ontológica— no estamos sólo en el terreno de una ontología lingüística sino también de una retórica. En nuestro ejemplo previo de Solidaridad, el «acontecimiento» ocurrió a través del agrupamiento de una pluralidad de «sitios» sobre la base de su *analogía* en su oposición común a un régimen opresor. ¿Y qué es la substitución a través de la analogía si no un agrupamiento metafórico? La metáfora, la metonimia, la sinécdoque (y en especial la catacresis como su denominador común) no son categorías que describan los ornamentos de la lengua, como lo entendía la filosofía clásica, sino categorías ontológicas que describen la constitución de la objetividad como tal. Es importante entender que esto no supone ningún tipo de nihilismo teórico o antifilosofía[68] porque es el resultado de una crítica que es plenamente interna al medio conceptual como tal y, en ese sentido, una empresa estrictamente filosófica. Muchas consecuencias se desprenden de seguir este camino, incluyendo la habilidad para describir en términos conceptuales más precisos lo que hemos denominado la contaminación (un término mejor podría ser quizá la sobredeterminación) entre lo acontecimiental y lo situacional[69].

La gran pregunta que permanece es la siguiente: ¿puede el

conjunto de relaciones que he descripto como retóricas ser absorbido y descripto como un caso especial dentro de las categorías más amplias de la teoría de conjuntos, de modo que ésta retenga su prioridad ontológica; o, por el contrario, podría la teoría de conjuntos como tal ser descripta como una posibilidad interna —hay que reconocer que sería una posibilidad extrema— dentro del campo de una retórica generalizada? Estoy convencido de que la respuesta correcta implica la segunda alternativa, pero esta demostración tendrá que aguardar a otra oportunidad.

APÉNDICE. DECISIONES ONTOLÓGICAS

Sin intentar discutir en detalle la ontología de Badiou —algo que haré en mi próximo libro en preparación, *La universalidad elusiva*— quisiera suplementar el ensayo precedente con unas breves consideraciones en torno a los puntos en que difieren la perspectiva ontológica de Badiou y la mía. Sin duda, hay un punto inicial de acuerdo en lo que se refiere al ser en cuanto tal: el Uno no es. El nivel ontológico primario no es unificado por ningún fundamento. Tal unificación sería, para Badiou, teología, y en esta afirmación inicial coincido con él. En el segundo paso es donde nuestras perspectivas comienzan a diferir. ¿Cuál es, en efecto, la alternativa a la unicidad del ser? La respuesta de Badiou es: una estricta multiplicidad, irreductible a toda calculabilidad. Como señala su comentarista Peter Hallward, a diferencia de un Lyotard o un Deleuze, para quienes la idea de multiplicidad se liga a las nociones de diferencia, fragmentación e inconmensurabilidad, la innovación de Badiou consistiría en

> sustraer el concepto de multiplicidad como tal de cualquier referencia, tan implícita como se quiera, a la noción de diferencias sustanciales entre múltiples y, en verdad, al medio mismo del «entre». Si lo múltiple se fundara en algo (distinto) —un *élan vital*, un agonismo primario, un principio creativo o caótico, una unidad o «átomo» elemental—, su multiplicidad estaría en cierta medida constreñida por este algo más allá de su lógica inmanente[70].

Este carácter constitutivo e irreductible de lo múltiple abre la vía a la ontología matemática de Badiou y a la centralidad que ocupa en ella la teoría de los conjuntos.

Es importante advertir que para Badiou afirmar la primacía

ontológica de las matemáticas no consiste en delimitar un área regional de objetos a la que las otras áreas podrían ser reducidas —hacer esto sería reintroducir de contrabando la noción de unicidad —, sino en afirmar que las relaciones matemáticas son aquellas en torno a las cuales se estructura el ser en cuanto tal. La cuestión que se plantea, desde luego, es hasta qué punto es posible verificar una transición del nivel matemático abstracto al estudio de las situaciones históricas concretas. Un enfoque fenomenológicamente inspirado argüiría que la cuestión de la relación entre el ser abstracto y la existencia concreta —que es el problema ontológico clave— no es encarado en absoluto por Badiou. No es ésa, sin embargo, la objeción que yo plantearía. La reconstrucción intelectual del objeto como empresa filosófica no puede ser reemplazada por ninguna apelación intuitivista «a las cosas mismas». En este punto coincido con Badiou. La discrepancia surge porque yo no pienso que la teoría de los conjuntos tenga el carácter ontológico primario que le atribuye Badiou; creo que el conjunto de axiomas en el que tal teoría se funda restringe indebidamente el campo de aquello que es ontológicamente pensable.

Desde mi perspectiva, lo que es ontológicamente primario no es la multiplicidad, sino la unicidad fallida y es esta *falla* elemental —falla casi en el sentido geológico— lo que se trata de pensar. En el curso de esa reflexión reaparece una serie de categorías que son parte integrante del discurso de Badiou —el vacío, lo pleno, las dualidades situación/acontecimiento y presentación/representación —, pero, por un lado, son pensadas desde una perspectiva teórica distinta y, por el otro, el abanico de posibles articulaciones que ellas abren es más amplio, creo, que aquel al que la teoría de los conjuntos nos permite acceder.

¿Qué significa en tal caso afirmar, como lo hemos hecho en el ensayo precedente, que ese papel ontológico primario corresponde a la lingüística? La afirmación sería insostenible sin una serie de precisiones complementarias, ya que ella podría ser interpretada como un nuevo tipo de reduccionismo, que identificaría el campo general de la objetividad con los objetos constituidos en un dominio regional. No se trata evidentemente de eso. Nuestra perspectiva ontológica no reduce la objetividad al lenguaje, del mismo modo que la de Badiou tampoco la reduce al número. En ambos casos se

trata de algo diferente: de analizar si en una u otra disciplina —matemática o lingüística— no se exploran ciertas categorías cuya validez excede en mucho las áreas regionales en las que fueron originariamente formuladas. El momento de esta «universalización» en el campo matemático lo constituyó la teoría de los conjuntos, tal como fuera formalizada a partir de Cantor. Lo que quiero argumentar es que un proceso similar de universalización tuvo lugar a través de la radicalización del formalismo lingüístico, tal como ha operado en la tradición postsaussureana, originariamente en las escuelas de Praga y de Copenhague. Las conclusiones de este proceso son claras: por un lado, se puso en cuestión la dependencia lingüística de las sustancias fónica y conceptual —que para Saussure era la condición misma de la dualidad constitutiva del signo—; por el otro, el creciente formalismo que esa puesta en cuestión hizo posible condujo a que la lógica relacional que explora la lingüística pudiera expandirse a áreas objetivas mucho más amplias que la del lenguaje concebido como objeto delimitado. Al límite, las dos lógicas complementarias y opuestas de la combinación y la sustitución —que están presentes en la lingüística a través de la contraposición sintagma/paradigma; en la retórica, en la polaridad metáfora/metonimia; en el psicoanálisis, en términos de condensación y desplazamiento; y en el lenguaje teórico-político que hemos elaborado, en la oposición entre diferencia y equivalencia— conducen al trazado de una «gramática de la objetividad» que explora tanto las posibilidades como los *impasses* de un relacionalismo radical. El hecho mismo de que ambas lógicas se hayan universalizado al punto de romper sus lazos con el sustancialismo que limitaba su operación a un campo regional de objetos implica que la misma distinción entre *significación* y *acción* pasa a ser una distinción intradiscursiva; los juegos de lenguaje de Wittgenstein, por ejemplo, abarcan tanto el uso de las palabras como las acciones con las que ese uso esta entrelazado.

Esto nos muestra ya una diferencia capital entre las dos rutas ontológicas que estamos discutiendo. Mientras que en la perspectiva discursivista que defendemos la categoría de «relación» es absolutamente central, ella está enteramente ausente en el enfoque teórico de Badiou: el estricto «extensionalismo» que domina su versión de la teoría de los conjuntos es incompatible con toda

categoría relacional. Es por esto que, como lo he afirmado en el texto precedente, aquello que resulta pensable por la teoría de los conjuntos es excesivamente limitado y, en muchos casos, sólo puede proceder a través de la extensión de sus categorías mediante asimilaciones de un valor teórico dudoso (como en el caso que hemos discutido de la equivalencia que se establece entre conjunto vacio y universalidad).

Hay un punto sobre el que quiero insistir. La perspectiva ontológico lingüística que preconizamos sería imposible sin el postulado adicional de que los mecanismos retóricos son inherentes a la estructura misma de la significación. ¿Por qué? Porque sin ellos las relaciones equivalenciales serían impensables, y sin equivalencia (sin sustituciones) tendríamos un orden sintagmático/diferencial cerrado que se autorreproduciría *sine die*. Tendríamos, usando la terminología de Badiou, una pura «situación» en la que todo sería calculable y en la que ningún «acontecimiento» podría advenir. No es en vano que el estructuralismo de estricta observancia haya tendido siempre a privilegiar el polo sintagmático del lenguaje a expensas del paradigmático. Las semillas de un círculo de posibilidades más amplio están ya presentes, sin embargo, en el estructuralismo clásico. Fue el mismo Saussure quien afirmó que el polo asociativo del lenguaje, a diferencia del sintagmático, no está sometido a reglas sintácticas fijas, ya que las asociaciones pueden avanzar en las direcciones más diversas. Y esas asociaciones (sustituciones) —que operan tanto al nivel del significante como del significado— son esencialmente retóricas. Lo retórico, por lo tanto, no es un adorno supernumerario de la significación, sino parte del mecanismo constitutivo de esta última.

Consideremos una categoría que está presente tanto en la perspectiva teórica de Badiou como en la mía: la categoría de *vacío*. El uso del término es, ciertamente, distinto en ambas teorías, pero presenta las suficientes analogías como para que una comparación resulte fructífera. En el caso de Badiou, se trata del *conjunto* vacío; en el mío, del *significante* vacío. Para Badiou el conjunto vacío está presente en todos los conjuntos, pero no se identifica con ninguno ya que carece de elementos; significa la pura no consistencia del ser. Sólo se manifiesta en el acontecimiento —no en un *conocimiento* que, como tal, pertenecería a aquello que es calculable en una

situación dada, sino en una *verdad* que puede ser declarada a partir del acontecimiento—. El carácter vacío del significante (el puro nombre) de la incalculabilidad sería lo que establece la transición hacia la universalidad; una transición que, por los motivos que he expresado, me parece ilegítima.

Para mí, el significante vacío también resulta de la presencia de algo incalculable, pero esa incalculabilidad deriva de una génesis distinta de la del vacío en Badiou. Los pasos centrales de mi argumento son los siguientes: 1) como toda estructura significativa consiste en un sistema de diferencias, el cierre del sistema es un requerimiento lógico de la posibilidad de la significación (de lo contrario, habría una dispersión que tornaría imposible toda significación); 2) un cierre tal, sin embargo, requiere fijar los límites de ese sistema, y dicha fijación requiere ver lo que está más allá de esos límites; 3) pero lo que está más allá de ellos sólo puede ser otra diferencia y, si a lo que nos estamos refiriendo es al sistema de *todas* las diferencias, esa diferencia tendría que ser interior y no exterior al sistema, con lo que la noción de límite resultaría puesta en cuestión; 4) la única escapatoria de este aparente callejón sin salida es postular que la diferencia exterior a los límites no es simplemente una diferencia más, sino que consistiría en una exclusión, con lo que pasaría a ser, por lo tanto, el fundamento que totalizaría al sistema; 5) este tipo de totalización, sin embargo, conduce a un nuevo *impasse* lógico, ya que las diferencias internas al sistema no son solamente diferentes las unas de las otras sino también equivalentes en su oposición común al elemento excluido, y una relación de equivalencia es precisamente lo que subvierte las diferencias. Esta tensión equivalencia/diferencia no puede resolverse lógicamente, por lo que la totalización sistémica es un objeto a la vez necesario e imposible. Necesario, porque sin él no habría significación posible; y, sin embargo, también imposible, ya que la tensión equivalencia/diferencia no resulta en su superación por parte de ningún objeto unificado.

Llegados a este punto, la única conclusión que se desprende es que ese objeto imposible carece de un *concepto positivo* que logre aprehenderlo y sólo puede tener un *nombre*: el de alguna de las diferencias particulares que asume la función suplementaria de transformarse en el significante de la totalidad inalcanzable. Esta

totalización, lograda mediante el pasaje a través de la particularidad, es lo que llamamos una relación *hegemónica*; y, puesto que ella transforma su particularidad en el significante de una totalidad sistémica *ausente*, podemos hablar de significante *vacío*. Finalmente, puesto que una particularidad expresa sirve como medio expresivo de una universalidad inconmensurable con su mera literalidad, nos enfrentamos con una relación *retórica* de sustitución. Por otro camino llegamos, pues, a la misma conclusión que habíamos enunciado antes: la retoricidad es interna a la significación.

Resultan claros, por lo tanto, los aspectos en los que mi enfoque se acerca y aquellos en los que se aparta del de Badiou. Comparto con él el intento de llegar a una ontología general formalizada y el rechazo de todo intuicionismo; pero este momento de formalización lo buscamos en direcciones distintas: en las matemáticas, en su caso; en el análisis lingüístico retórico, en el mío. Hablaba antes de la oposición fundamental combinación/sustitución y su operatividad en áreas diversas tales como la lingüística, la retórica, el psicoanálisis y la política: la tarea de una ontología general consistiría, quizás, en ir más allá de las disciplinas particulares, con la meta de elaborar una gramática o lógica general de lo relacional en cuanto tal. Tanto en el análisis de Badiou como en el nuestro, la categoría de *vacío* juega un papel decisivo, pero se construye de manera distinta. La noción de una inconsistencia irreductible es esencial para pensar el vacío, pero mientras que para Badiou ella se liga a la presencia del conjunto vacío, es decir, de algo que tiene una (in)-consistencia propia, y que él intenta transferir al espacio histórico político a través de una apelación a lo universal que me parece lógicamente insustentable, para mí, el vacío se construye equivalencialmente, esto es, a través de un proceso estrictamente relacional que cristaliza en torno a significantes vacíos que unifican una cadena de sustituciones. Esto implica que no habría una estricta oposición entre lo particular calculable y un universal que es nombrable pero incalculable, sino un proceso recíproco y constante de universalización de lo particular y de particularización de lo universal. Es por eso también que, por las razones aducidas en el texto, no puedo aceptar la separación tajante entre situación y acontecimiento, lo que lleva a hablar de una contaminación entre

ambas dimensiones. Estas diferencias se traducen en la oposición entre una visión hegemónica y otra no hegemónica de la política: para Badiou, la política emancipatoria tiene lugar estrictamente fuera del terreno del Estado; desde nuestra perspectiva, la lucha tiene lugar, a la vez, dentro y fuera del Estado: de lo que se trata es de constituir, a través de una construcción hegemónica, un Estado integral, en el sentido gramsciano del término.

¿VIDA NUDA O INDETERMINACIÓN SOCIAL[71]?

SIENTO una gran admiración por la obra de Giorgio Agamben. Aprecio en particular su deslumbrante erudición clásica, su capacidad —tanto intuitiva como analítica— para abordar categorías teóricas y su habilidad para vincular sistemas de pensamiento cuyas conexiones no son evidentes en lo inmediato. Sin embargo, esta apreciación no carece de algunas reservas profundas respecto a sus conclusiones teóricas, y es sobre éstas que quisiera detenerme en las páginas siguientes. Si tuviera que expresarlo en pocas palabras, diría que Agamben posee —para invertir el refrán habitual— los vicios de sus virtudes. Al leerlo, uno a menudo siente que muy rápidamente pasa de establecer la *genealogía* de un término, concepto o institución, a determinar su funcionamiento real en un contexto contemporáneo, que, en cierto sentido, el *origen* posee una prioridad secreta determinante sobre lo que se desprende del mismo. Por supuesto, no afirmo que Agamben pretenda ingenuamente que la etimología provee la clave sobre lo que se deduce de ésta, sino que en muchas ocasiones su discurso se ubica en un lugar de ambigüedad indecible entre la explicación genealógica y la estructural. Tomemos un ejemplo de la lingüística saussereana: el término latino *necare* (matar) ha pasado al francés como *noyer* (ahogar) y podemos examinar cuanto queramos este cambio diacrónico en la relación entre significante y significado, y aún así no encontraríamos ninguna explicación para el significado que resulta de su última articulación: la significación depende por completo de un contexto de *valor* que es estrictamente singular y que ninguna genealogía diacrónica puede captar. Ésta es la perspectiva desde la que quisiera poner en cuestión el enfoque teórico de Agamben: su genealogía no es lo suficientemente sensible

a la diversidad estructural y, finalmente, corre el riesgo de terminar en una mera teleología.

Empecemos por considerar las tres tesis con las que Agamben sintetiza su argumento hacia el final de *Homo Sacer*:

1. La relación política original es la exclusión (el estado de excepción como zona de indistinción entre exterior e interior, exclusión e inclusión).

2. La actividad fundamental del poder soberano es la producción de nuda vida como elemento político originario y como umbral de articulación entre naturaleza y cultura, entre *zoé* y *bíos*.

3. En la actualidad, no es la ciudad sino el campo de concentración el paradigma biopolítico fundamental de Occidente[72].

Partamos de la primera tesis. Según Agamben —quien cita a Cavalca— al *excluido* se le podía dar muerte sin cometer por ello homicidio. Éste es el motivo por el cual al «hombre sagrado» se lo puede matar pero no sacrificar —el sacrificio es aún una figura representable dentro del orden jurídico de la ciudad—. La vida del excluido muestra claramente el tipo de exterioridad propia del hombre sagrado:

> La vida del *excluido* —como la del hombre sagrado— no es un simple fragmento de naturaleza animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad; sino que es un umbral de indiferencia y de paso entre el animal y el hombre, la *physis* y el *nomos*, la exclusión y la inclusión: *loup-garou*, licántropo precisamente, *ni hombre ni bestia feroz*, que habita paradójicamente en ambos mundos sin pertenecer a ninguno de ellos[73].

La soberanía se encuentra en el origen de la exclusión, pero requiere de una extensión del territorio dentro del cual la exclusión es aplicable, ya que si tratáramos sólo con la exterioridad respecto de la ley del *loup-garou* aún seríamos capaces de establecer una línea divisoria clara entre el «interior» y el «exterior» de la comunidad. Agamben tiene en claro la complejidad del vínculo entre el exterior y el interior. Por ese motivo, al referirse al «estado de naturaleza» de Hobbes, observa que no es una condición primitiva erradicada una vez que el pacto transfiere la soberanía al

Leviatán, sino una posibilidad constante dentro del orden comunitario, que surge siempre que la ciudad es considerada *tamquam dissoluta*. En este sentido, no estamos tratando con una naturaleza pura, presocial, sino con una «naturalización» que remite al orden social en la medida en que éste deja de funcionar. Esto explica el surgimiento del estado de excepción. Carl Schmitt había afirmado que no hay regla aplicable al caos y que es necesario el estado de excepción siempre que se rompe el acuerdo entre el orden jurídico y el orden comunitario más amplio.

> El estado de naturaleza hobbesiano no es una condición prejurídica completamente indiferente al derecho de la ciudad, sino la excepción y el umbral que constituyen ese derecho y habitan en él; no es tanto una guerra de todos contra todos, cuanto, más exactamente una condición en que cada uno es, pues, *wargus, gerit caput lupinum*. Esta lupificación del hombre y esta hominización del lobo son posibles en todo momento en el estado de excepción, en la *dissolutio civitatis*. Sólo este umbral, que no es ni la simple vida natural ni la vida social, sino la nuda vida o la vida sagrada, es el presupuesto siempre presente y operante de la soberanía[74].

Esto explica por qué el poder soberano no puede tener un origen contractual:

> Por esto, en Hobbes, el fundamento del poder soberano no debe buscarse en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino más bien en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta ahora como derecho de castigar[75].

Por lo tanto, la exclusión mantiene unidos la nuda vida y la soberanía. Y es importante para Agamben señalar que la exclusión no es sólo una sanción —que como tal aun sería representable dentro del orden de la ciudad— sino que implica el *abandono*: el *homo sacer* y las otras figuras que Agamben asocia a ésta quedan simplemente fuera de todo orden comunitario. Por eso, se lo puede matar pero no sacrificar. En este sentido, la exclusión es no relacional: sus víctimas están libradas a su propia condición de

separación. Ésta es para Agamben la relación política originaria, vinculada a la soberanía. Es una exterioridad más originaria que la del extranjero, a quien aún se le asigna un lugar dentro del orden jurídico.

> Es esta estructura de exclusión la que tenemos que aprender a reconocer en las relaciones políticas y en los espacios públicos en los que todavía vivimos. *Más íntimo que toda interioridad y más externo que toda exterioridad es, en la ciudad, el coto vedado por la exclusión («bandita») de la vida sagrada*[76].

La exclusión, por consiguiente, se encuentra en la fuente del poder soberano. El estado de excepción, que reduce a los ciudadanos a la nuda vida (Agamben tiene en mente la biopolítica de Michel Foucault) ha determinado a la modernidad desde su comienzo mismo.

Sin duda, con la categoría de exclusión, Agamben ha rozado algo de una importancia crucial en relación con lo político. Está claro que dentro de lo político hay un momento de negatividad que exige la construcción de una relación interior/exterior y exige que la soberanía se ubique en una posición ambigua respecto al orden jurídico. El problema, sin embargo, es el siguiente: ¿agota la articulación de dimensiones mediante las que Agamben piensa la estructura de la exclusión el sistema de posibilidades abierto por dicha estructura? En otras palabras: ¿no ha elegido Agamben sólo una de estas posibilidades y la hipostatiza de modo tal que asuma un carácter único? Abordemos el tema con cuidado. La esencia de una exclusión está dada por sus efectos —esto es, colocar a alguien fuera del sistema de diferencias que constituyen el orden jurídico—. Pero para poder asimilar *toda* situación exterior a la ley a la del *homo sacer* tal como la describe Agamben, se deben incorporar algunos presupuestos. En primer lugar, el estado de separación pura —la ausencia de relación— del exterior implica que el individuo sea una individualidad desnuda, desposeída de cualquier tipo de identidad colectiva. Pero supone también, en segundo lugar, que la situación de ese individuo sea de una indefensión radical, plenamente expuesto a la violencia de quienes están en el interior de la ciudad. El poder soberano puede ser absoluto sólo a ese

precio. Sin embargo, ¿están justificados estos dos presupuestos adicionales? ¿Se deducen lógicamente de la mera categoría de «estar fuera de la ley»? Es evidente que no. El individuo externo (*outsider*) no necesita estar fuera de *ninguna* ley, lo inherente a la categoría es sólo el hecho de estar fuera de la ley *de la ciudad*. Ésta es la única fuente del abandono. Consideremos el siguiente pasaje de Frantz Fanon, al que me he referido en otro contexto:

> El lumpemproletariado constituido y pensado con todas sus fuerzas sobre la «seguridad» de la ciudad significa la podredumbre irreversible, la gangrena, instaladas en el corazón del dominio colonial. Entonces los rufianes, los granujas, los desempleados, los vagos, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Esos vagos, esos desclasados van a encontrar, por el canal de la acción militante y decisiva, el camino de la nación. […] También las prostitutas, las sirvientas que ganan 2000 francos, las desesperadas, todas y todos los que oscilan entre la locura y el suicidio van a reequilibrarse, a actuar y a participar de manera decisiva en la gran procesión de la nación que despierta[77].

Aquí tenemos a actores que están completamente fuera de la ley de la ciudad, a quienes no se puede inscribir en ninguna de las categorías de ésta, pero dicha exterioridad es el punto de partida para una nueva identificación colectiva *en oposición* a la ley de la ciudad. No hay aquí ilegalidad en oposición a la ley, sino dos órdenes jurídicos que no se reconocen entre sí. En otra obra[78], Agamben se refiere a la noción de «necesidad» a partir de los desarrollos del jurista italiano Santi Romano y señala que, para éste, las fuerzas revolucionarias que según el orden jurídico del Estado estarían, en términos estrictos, por fuera de la ley, crean su propia ley. El pasaje de Romano citado por Agamben es muy revelador:

> después de haber reconocido la naturaleza antijurídica de las fuerzas revolucionarias, agrega que esto sólo es así en relación al derecho positivo del Estado contra el cual se dirige, pero esto no quita que, desde el punto de vista bien diferente desde el cual ellas se definen a sí mismas, es un movimiento ordenado y regulado por su propio derecho. Lo que también quiere decir que

> es un ordenamiento que debe clasificarse en la categoría de los ordenamientos jurídicos originarios, en el sentido ya mencionado que se atribuye a esta expresión. En tal sentido, y dentro de los límites que se han indicado, se puede por lo tanto hablar de un derecho a la revolución[79].

De modo que tenemos dos derechos incompatibles. Lo que sigue siendo válido de la noción de exclusión tal como la define Agamben es la idea de una exterioridad no inscribible, pero la amplitud de las situaciones a la que se puede aplicar es mucho mayor que las que se pueden subsumir bajo la categoría de *homo sacer*. Creo que Agamben no ha considerado el problema de lo inscribible/no inscribible, del interior/exterior, en su verdadera universalidad. En los hechos, lo que describe la prohibición mutua entre derechos opuestos es la naturaleza constitutiva de todo antagonismo radical —radical en el sentido de que sus dos polos no pueden reducirse a ningún súper juego que sería reconocido por ellos como un significado objetivo al que ambos se someterían—.

Ahora bien, sólo cuando la exclusión es mutua tenemos, *sensu stricto*, un vínculo político, ya que sólo en ese caso tenemos una oposición radical entre fuerzas sociales y, como consecuencia, una renegociación constante y una refundamentación del lazo social. Esto se puede observar muy claramente si volvemos por un momento al análisis que hace Agamben de Hobbes. Como hemos visto, sostiene que, en oposición a la visión contractualista, el soberano es el único que conserva su derecho natural de hacer lo que quiera a quien quiera —esto es, los súbditos devienen nuda vida—. La oposición entre estas dos dimensiones, no obstante, no se puede sostener; para que el soberano conserve su derecho natural, necesita que éste sea reconocido por el resto de sus súbditos, y este reconocimiento, como lo señala el mismo Agamben, encuentra ciertos límites.

> A esta condición particular del *ius puniendi*, que se configura como una supervivencia del estado de naturaleza en el corazón mismo del Estado, corresponde en los súbditos la facultad no ya de desobedecer, sino de resistir a la violencia ejercitada sobre la propia persona, «porque no se supone que ningún hombre esté obligado por un pacto a no resistir la violencia, y, en

> consecuencia, no puede suponerse que dé a otros un derecho a poner violentamente las manos sobre su persona» (Hobbes, *Leviatán*). La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado[80].

Agamben extrae de la naturaleza mínima de la noción de un derecho a oponer resistencia a la violencia contra la propia persona una prueba adicional de su argumento concerniente a las interconexiones entre nuda vida, soberanía y el Estado moderno. Es cierto que la visión hobbesiana invita a esta lectura, sólo si se extrae de ella la siguiente conclusión: que ella presupone una eliminación radical de lo político. Cuando nada confronta a una voluntad suprema dentro de la comunidad, la política necesariamente desaparece. Desde esta perspectiva, el proyecto hobbesiano se puede comparar a otro que se le opone pero que, a su vez, es idéntico a éste en sus efectos antipolíticos: la noción marxiana de la extinción del Estado. Según Hobbes, la sociedad es incapaz de otorgarse su propia ley y, en consecuencia, la concentración total del poder en manos del soberano es el requisito esencial de todo orden comunitario. Según Marx, una sociedad sin clases ha logrado la universalidad plena y vuelve, por lo tanto, superflua a la política. Pero basta con introducir cierta *souplesse* dentro del esquema hobbesiano, aceptando que una sociedad es capaz de *cierta* autorregulación *parcial*, para observar de inmediato que ella tendrá más demandas que las derivadas de la nuda vida, cuya variedad y especificidad ningún poder «soberano» puede simplemente ignorar. Llegados a este punto, entonces, la noción de «soberanía» empieza a virar hacia la de «hegemonía». Esto significa que, a mi entender, Agamben ha confundido el problema, ya que ha presentado como momento político algo que en realidad equivale a una eliminación radical de lo político: un poder soberano que reduce el lazo social a la nuda vida.

Me he referido al carácter parcial de la autorregulación social. Lo que quiero decir es que las demandas sociales y políticas surgen de localizaciones diversas sin que apunten todas en la misma dirección. Esto significa que la sociedad exige esfuerzos constantes de refundación. Schmitt, como hemos visto, sostenía que la función

del soberano —en el estado de excepción— es establecer la coherencia entre el derecho y el orden comunitario más amplio (no se puede aplicar el derecho al caos). Si esto es así, sin embargo, y si la pluralidad de demandas exige un proceso constante de transformación y revisión jurídica, el estado de emergencia deja de ser excepcional y se convierte en una parte integral de la construcción política del lazo social. Según Wittgenstein, aplicar una regla exige una segunda regla que especifique cómo aplicar la primera, una tercera que explique cómo se aplicará la segunda, etc. De ahí extrajo la conclusión de que la instancia de aplicación forma parte de la regla misma. En términos kantianos —como observa Agamben—, esto significa que en la construcción del lazo social estamos tratando con juicios reflexivos antes que determinativos. Las observaciones de Vico —también citado por Agamben— acerca de la superioridad de la excepción sobre la regla también es muy pertinente en este contexto. Esto explica por qué entiendo la historia del estado de excepción a través de un lente distinto al de Agamben. En tanto que para él el devenir regla de la excepción representa el avance inevitable hacia la sociedad totalitaria, lo que yo intento es determinar la presencia, en esta generalización de lo «excepcional», de tendencias contrarias que permitan pensar acerca del futuro en términos más optimistas. Ya hemos discutido los comentarios de Santi Romano respecto a las leyes revolucionarias. Ahora bien, esto no sólo es aplicable a los períodos de rupturas revolucionarias radicales —aquello que Gramsci llamó «crisis orgánicas»—, sino también a una variedad de situaciones en las que los movimientos sociales constituyen espacios políticos particularistas y se otorgan una «ley» propia (que es parcialmente interna y parcialmente externa respecto del sistema jurídico estatal). Hay un proceso molecular de transformaciones parciales que es absolutamente vital en tanto acumulación de fuerzas cuyo potencial resulta visible cuando una transformación más radical de toda una formación hegemónica pasa a ser posible.

Lo dicho ya preanuncia que, desde nuestra perspectiva, la segunda tesis de Agamben respecto de la nuda vida como resultado de la actividad del poder soberano tampoco se sostiene. Por empezar, la distinción entre *zoé* y *bíos* no puede tener el papel central en la explicación histórica que Agamben le atribuye. Como

él mismo afirma en el comienzo de *Homo Sacer*, los griegos utilizaron dos términos para referirse a la vida: «*zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses), y *bíos*, que indicaba la forma o la manera de vivir propia de un individuo o un grupo»[81]. Esto significa que los seres vivos no están distribuidos en dos categorías —aquellos que poseen *bíos* exclusivamente y los que poseen exclusivamente *zoé*— ya que aquellos que poseen *bíos* evidentemente también tienen *zoé*. De modo que *zoé* es ante todo una abstracción. Incluso el *oikos*, cuyo objetivo estaba referido sólo a la vida reproductiva, posee su propia estructura interna, basada en una distribución jerárquica de las funciones, de modo tal que si bien sus objetivos no son políticos, está lejos de ser nuda vida, ya que posee su propia configuración y sistema de reglas. Ergo, para que la tesis de Agamben se sostenga, debe demostrar que, en algunas circunstancias, la nuda vida deja de ser una abstracción y se convierte en un referente concreto.

En este punto, Agamben introduce la biopolítica foucaultiana. «Según Foucault, "el umbral de modernidad biológica" de una sociedad se sitúa en el punto en que la especie y el individuo, en cuanto simple cuerpo viviente, se convierten en el objetivo de sus estrategias políticas»[82]. Es muy revelador que Agamben vincule la hipótesis biopolítica de Foucault a la obra temprana de Hannah Arendt:

> Hannah Arendt había analizado, en *La condición humana*, el proceso que conduce al *homo laborans*, y con él a la vida biológica como tal, a ocupar progresivamente el centro de la escena política del mundo moderno. Arendt atribuía precisamente a este primado de la vida natural sobre la acción política la transformación y la decadencia del espacio público en las sociedades modernas[83].

Por supuesto, presentar el argumento en estos términos es harto tendencioso. Sería más plausible proponer lo opuesto, a saber, que en la modernidad no hay primacía de la vida natural sobre la acción política, sino más bien una politización de un terreno ocupado previamente por la vida «natural» (y ya es conceder mucho suponer que esa vida era meramente «natural»). De todo modos, lo

equivocado en la proposición acerca de una oposición política rígida entre soberanía y nuda vida es el presupuesto de que ella necesariamente implica un control creciente por parte de un Estado superpoderoso. La concepción de una politización de la vida «natural» sólo implica que cada vez más áreas de la vida social están sometidas a procesos de control y regulación humanos, pero es un *non sequitur* suponer que dicho control tiene que cristalizarse en torno a una instancia tendencialmente totalitaria.

Por supuesto, dada la afirmación de Agamben de una correlación estricta entre la exclusión y la soberanía, la postulación de una tendencia totalitaria *ad aquem* era de esperarse. El resultado es que equipara situaciones humanas cuya naturaleza es completamente disímil. A fin de tener una «nuda vida», como hemos visto, el extremo receptor de la exclusión tiene que estar completamente indefenso y plenamente sometido al «abandono» dictado por el poder soberano. Algunas de las situaciones descriptas por Agamben en realidad se acercan al estado de nuda vida que sería el mero objeto de una intervención política. Así, se refiere a la figura del «musulmán», un habitante de los campos de concentración, «un ser al que la humillación, el horror y el miedo habían privado de toda conciencia y toda personalidad, hasta llevarle a la más absoluta apatía»[84]. O a un bioquímico que padece leucemia y decide transformar su cuerpo en un laboratorio.

> Su cuerpo ya no es privado, ya que ha sido transformado en un laboratorio; pero no es tampoco público, porque sólo en cuanto cuerpo propio puede transgredir los límites que la moral y la ley imponen a la investigación […] es un *bíos* que, en un sentido muy particular, se ha concentrado hasta tal punto en la propia *zoé* que se ha hecho indiscernible de ella[85].

O al cuerpo de Karen Quinlan, una persona en un estado de coma extremo cuyos órganos iban a ser transplantados.

> La vida biológica que las máquinas mantienen en funcionamiento ventilando los pulmones, bombeando la sangre a las arterias y regulando la temperatura del cuerpo, ha quedado aquí íntegramente separada de la forma de vida que tenía por

> nombre Karen Quinlan: es (o al menos así lo parece) pura *zoé*[86].

Hasta este punto el argumento de Agamben respecto de la «nuda vida» sería plausible, aunque se podría cuestionar su relevancia política. Pero después intenta extenderlo a situaciones completamente diferentes. Del comatoso pasamos al excluido:

> su existencia entera queda reducida a una nuda vida despojada de cualquier derecho, que sólo puede poner a salvo en una fuga perpetua o encontrando refugio en un país extranjero […] Es pura *zoé*, pero su *zoé* queda incluida como tal en el bando soberano al que tiene que tener en cuenta en todo momento y encontrar el modo de eludirlo o burlarlo. En este sentido, como saben bien los exiliados y los *excluidos*, ninguna vida es más «política» que la suya[87].

La vida del excluido o del exiliado puede ser enteramente política, pero lo es en un sentido completamente distinto del de Karen Quinlan, ya que aquellos, a diferencia de esta última, pueden participar de prácticas sociales antagónicas. Posee, en este sentido, su propia ley y su conflicto con el derecho de la ciudad es un conflicto entre leyes, no entre el derecho y la nuda vida. Agamben tiene presente la posibilidad de una crítica al carácter extremo y marginal de sus ejemplos de nuda vida e intenta responder anticipándose con ejemplos que denomina

> no menos extremos y que, sin embargo, ya nos resultan familiares, como el cuerpo de la mujer bosnia en Omarska, perfecto umbral de indiferencia entre biología y política o, en sentido aparentemente opuesto pero análogo, las intervenciones militares por motivos humanitarios, en que las operaciones bélicas se proponen fines biológicos, como la alimentación de las poblaciones o el control de las epidemias[88].

En este punto, sin embargo, ya no sabemos cuál es el tema en discusión: ¿la preocupación por la supervivencia biológica de las poblaciones o la reducción de las personas a *zoé*, despojadas por

completo de *bíos*? Agamben, en su argumentación, mezcla constantemente ambos niveles.

Si el ejemplo del excluido muestra ya un desplazamiento de la lógica de la exclusión por algo que claramente excede la noción de «nuda vida», este exceso es aún más visible cuando Agamben intenta expandir la lógica de la soberanía/nuda vida a una teoría general de la modernidad. Empieza por señalar un hecho innegable: en la mayoría de las lenguas, la noción de «pueblo» es ambigua: por un lado, remite a la comunidad como un todo (*populus*); por otro lado, a los desvalidos (*plebs*). Su lectura de esta ambigüedad, sin embargo, es que la comunidad está profundamente dividida y que la lógica totalitaria de la modernidad es un intento de superar esta división.

> En esta perspectiva, nuestro tiempo no es otra cosa que el intento —implacable y metódico— de colmar la escisión que divide al pueblo y de poner término de forma radical a la existencia de un pueblo de excluidos. En este intento coinciden, según modalidades diversas y desde distintos horizontes, derecha e izquierda, países capitalistas y países socialistas, unidos en el proyecto —vano en última instancia, pero que se ha realizado parcialmente en todos los países industrializados— de producir un pueblo uno e indiviso[89].

Hay algo fundamentalmente erróneo en este análisis. En primer lugar, la división es perfectamente compatible con el *statu quo*, en la medida en que las diferencias que resultan de la diversidad social no están construidas de un modo antagónico. La jerarquía significa, precisamente, la diferenciación social, de modo que la eliminación de la división, concebida como multiplicidad, no es algo a lo que apunten sistemáticamente los grupos dominantes. Pero, en segundo lugar, si estamos hablando de una división antagónica, que construye al «pueblo» como desvalido, la *plebs* que esta división crea no perpetúa sino que intenta reemplazar la división original. Estamos tratando con una parte que intenta encarnar el todo, con una heterogeneidad que aspira a ser reabsorbida por una homogeneidad nueva. De modo que la dialéctica entre la parte y el todo, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, es mucho más compleja que lo que nos permite pensar la alternativa simplista de

Agamben entre «división» o «pueblo no dividido». La distinción gramsciana entre clase «corporativa» y «hegemónica» permite movimientos estratégicos más complejos que la teleología mecánica de Agamben. Las diferencias pueden ser parcialidades dentro de un todo —como la *plebs* a los ojos patricios— o los nombres de totalidades alternativas (que exigen la investidura del todo dentro de la parte, como en el *objeto a* de Lacan). Las lógicas homogeneizadoras, *reductio ad absurdum*, pueden ser profundamente totalitarias, pero también es posible que sean emancipadoras, como cuando vinculan, en una cadena equivalencial, una pluralidad de demandas no satisfechas. La soberanía, finalmente, también puede ser totalitaria en el caso extremo en que implica una concentración *total* del poder; pero también, profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando «otorga poder» a los desvalidos. En ese caso, como ya hemos señalado, la soberanía debería concebirse como hegemonía.

No es necesario agregar que rechazamos de pleno la tercera tesis de Agamben, según la cual el campo de concentración es el *nomos* o paradigma biopolítico fundamental de Occidente. Según Agamben,

> El nacimiento del campo de concentración en nuestro tiempo aparece, pues, en esta perspectiva, como un acontecimiento que marca de manera decisiva el propio espacio político de la modernidad. Se produce en el momento en que el sistema político del Estado-nación moderno, que se basaba en el nexo funcional entre una determinada localización (el territorio) y un determinado ordenamiento (el Estado), mediado por reglas automáticas de inscripción de la vida (el nacimiento o nación), entra en una crisis duradera y el Estado debe asumir directamente entre sus funciones propias el cuidado de la vida biológica de la nación […]. Hay algo que ya no es capaz de funcionar en los mecanismos tradicionales que regulaban esa inscripción, y el campo es el nuevo regulador oculto de la inscripción de la vida en el orden jurídico, o más bien el signo de la imposibilidad de que el sistema funcione sin transformarse en una máquina letal[90].

Esta serie de afirmaciones fabulosas sólo tendrían sentido si se

aceptaran las siguientes premisas, bastante dudosas:

1). Que la crisis del nexo funcional entre territorio, Estado y las reglas automáticas para la inscripción de la vida ha liberado una entidad denominada «vida biológica o nuda vida».

2). Que la regulación de esta entidad liberada ha sido asumida por una entidad única y unificada denominada Estado.

3). Que la lógica interna de esta entidad necesariamente la lleva a tratar las entidades liberadas como objetos completamente maleables cuya forma arquetípica sería la exclusión.

No es necesario agregar que ninguno de estos presupuestos puede ser aceptado tal como se presentan. Agamben, quien ha realizado un análisis muy convincente del modo en que se debería estructurar una ontología de la potencialidad, cierra sin embargo su argumento con un teleologismo ingenuo en el que la potencialidad aparece subordinada por completo a lo dado. Este teleologismo es, en los hechos, el *pendant* simétrico del «etimologismo» al que nos hemos referido en el comienzo de este ensayo. Su efecto combinado es desviar la atención de Agamben de la verdadera cuestión relevante, que es cuál es el sistema de posibilidades estructurales que abre cada situación *nueva*. El examen más sumario de ese sistema hubiera revelado que: 1) la crisis de las «reglas automáticas para la inscripción de la vida» ha liberado muchas más entidades que la «nuda vida», y que la reducción de la segunda a la primera ocurre sólo en algunas circunstancias extremas que no se pueden considerar en absoluto como un patrón oculto de la modernidad; 2) que el proceso de regulación social al que abre el camino la disolución de «las reglas automáticas de inscripción» implica una pluralidad de instancias que estaban lejos de estar unificadas bajo una unidad singular llamada «Estado»; y 3) que el proceso de construcción del Estado en la modernidad implicó una dialéctica mucho más compleja entre homogeneidad y heterogeneidad que la reflejada por el paradigma «basado en el campo de concentración» de Agamben. Al unificar todo el proceso de la construcción política moderna en torno al paradigma extremo y absurdo del campo de concentración, Agamben no sólo presenta una historia distorsionada: obstruye toda exploración posible de las posibilidades emancipadoras abiertas por nuestra herencia moderna.

Quisiera concluir refiriéndome a la pregunta por el futuro tal como se lo puede pensar desde su perspectiva. Agamben afirma:

> sólo si se llega a pensar el ser del abandono más allá de toda idea de ley (aunque sea en la forma vacía de una vigencia sin significado), se podrá decir que se ha logrado salir de la paradoja de la soberanía hacia una política liberada de cualquier exlusión. Una pura forma de ley es sólo la forma vacía de la relación; pero la forma vacía de la relación no es ya una ley, sino una zona en la que no es posible discernir entre la ley y la vida, es decir, un estado de excepción[91].

No se nos dice nada acerca de qué implicaría salir de la paradoja de la soberanía «hacia una política liberada de cualquier exclusión». Pero no es necesario que nos lo diga: la formulación del problema ya implica su misma respuesta. Estar más allá de toda exclusión y toda soberanía significa, simplemente, estar más allá de la política. El mito de una sociedad plenamente reconciliada es lo que gobierna el discurso (no) político de Agamben. Y es también lo que le permite desechar todas las opciones políticas de nuestras sociedades y unificarlas en el campo de concentración como su destino secreto. En lugar de deconstruir la lógica de las instituciones políticas, mostrando áreas en que las formas de lucha y resistencia son posibles, las cierra de antemano a través de una unificación esencialista. Su mensaje final es el nihilismo político.

¿PUEDE LA INMANENCIA EXPLICAR LAS LUCHAS SOCIALES? CRÍTICA A *IMPERIO*[92]

EN UNA entrevista reciente[93], Jacques Rancière contrapone su noción de «pueblo» (*peuple*)[94] a la categoría de «multitud» que utilizan los autores de *Imperio*. Como se sabe, Rancière establece una distinción entre *policía* (*police*) y *política* (*politique*), según la cual la primera designa la lógica de cuantificar y asignar la población a lugares diferentes, mientras que la segunda alude a la subversión de esa lógica diferencial por medio de la constitución de un discurso igualitario que pone en tela de juicio las identidades establecidas. El «pueblo» es el sujeto específico de la política y presupone una división categórica en el cuerpo social que no puede ser reconducida a forma alguna de unidad inmanente. La línea de *Imperio*, en cambio, hace de la inmanencia su categoría central y el fundamento de la unidad de la multitud.

Conviene describir las líneas principales de la crítica que desarrolla Rancière porque en ellas encontramos un buen punto de partida para lo que tenemos que decir respecto del libro que estamos comentando. Según Rancière, el inmanentismo de Michael Hardt y Antonio Negri estaría vinculado a su ética nietzscheana/deleuziana de la afirmación, que suprime toda dimensión reactiva o negativa. *Imperio* pertenecería, en ese sentido, a la tradición de la filosofía política moderna, que es profundamente metapolítica: «el núcleo de la metapolítica consiste en reconducir los precarios artificios de la escena política a la verdad de un poder inmanente que organiza a los seres de una comunidad e identifica la verdadera comunidad con la operación aprehendida y sensible de esta verdad»[95]. Del rechazo que Negri y Hardt hacen de toda negatividad inherente a los sujetos políticos se concluye que el

poder inherente a la multitud debe tener necesariamente un carácter disruptivo, alojado en todo estado de dominación como su contenido definitivo, un contenido destinado a destruir todas las barreras. «Las "multitudes" tienen que ser un contenido cuyo continente es el Imperio»[96]. Las fuerzas disruptivas que operan a través de un movimiento puramente inmanente son las que la teoría marxista denominaba «fuerzas productivas» y, según Rancière, debería haber una estricta homología entre el lugar de las fuerzas productivas y aquel donde —como se describe en *Imperio*— actúan las multitudes. Rancière señala que las fuerzas productivas no necesariamente deberían ser interpretadas en un sentido productivista limitado: desde el riguroso economicismo del marxismo clásico ha habido una constante ampliación del concepto hasta llegar a los recientes intentos para incluir en él el conjunto de facultades intelectuales y científicas, pasando por el intento leninista de suplirlas, a través de la intervención política, con un rol que las fuerzas productivas se negaban a realizar.

Creo que Rancière enfatiza correctamente lo que a mi juicio constituye el factor principal de una serie de puntos débiles que aparecen en *Imperio*, entre ellos uno de carácter central: el hecho de que, dentro de su entramado teórico, la política se torna impensable. De manera que voy a partir de una discusión de su noción de la inmanencia para abordar luego una serie de aspectos políticos y teóricos del libro.

Empecemos con el análisis que hacen los autores de los orígenes de la modernidad europea. Mientras que habitualmente se insiste en el proceso de secularización, este proceso constituiría

> en nuestra opinión […] apenas un síntoma del acontecimiento primordial de la modernidad: la afirmación de los poderes de *este* mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia. «*Omne eus habet aliquod esse proprium*»; cada entidad posee una esencia singular. La aseveración de Duns Escoto subvierte la concepción medieval del ser como un objeto de afirmación analógica y por lo tanto dualista; un ser con un pie en este mundo y el otro en una esfera trascendental[97].

La insistencia de Duns Escoto en la singularidad del ser podría

haber puesto en movimiento una afirmación de la inmanencia que los autores describen como un proceso cuyos nombres representativos serían Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola y Bovillus —se cita además a Bacon y Occam— y cuya culminación es la figura de Spinoza. Cuando llegamos a Spinoza, el horizonte de la inmanencia y el horizonte del orden político democrático coinciden completamente. Es en el plano de la inmanencia donde hacen efectivos los poderes de la singularidad y donde se determina histórica, técnica y políticamente la verdad de la nueva humanidad. Por este mismo hecho, dado que no puede haber mediación exterior alguna, lo singular es presentado como la multitud[98]. Pero la Revolución entró en dificultades. Le llegó su Termidor, y de todo ello derivó la Guerra de los Treinta Años, hasta que la necesidad de restablecer la paz acarreó la derrota de las fuerzas del progreso y la instauración del absolutismo.

Lo primero que llama la atención en este análisis es que nos ofrece un relato truncado, ya que la aseveración de un inmanentismo radical no se inicia, como parecen creer Hardt y Negri, en la época de Duns Escoto, sino mucho antes, durante el renacimiento carolingio; más precisamente con *De Divisione Naturae* de Escoto Eriugena. Y su formulación inicial nada tenía que ver con el secularismo, puesto que era una respuesta a una serie de problemas estrictamente teológicos. El esfuerzo por remontarse a tales orígenes no obedece a un escrúpulo puramente erudito; por el contrario, la necesidad de clarificar el contexto de alternativas teológicas —de las que el inmanentismo era apenas una— está directamente relacionada con los problemas políticos que se debaten en la actualidad. La cuestión teológica original —que ocupó la mente de un pensador de la talla de San Agustín, entre otros— consistía en determinar cómo podría llegar a compatibilizarse la existencia terrenal del mal con la omnipotencia divina. Si Dios es responsable del mal, no puede ser el depositario de la bondad absoluta, pero si no es responsable del mal, no es todopoderoso. El inmanentismo, ya en sus primeras formulaciones, constituye una respuesta a esta cuestión. Según Eriugena, el mal no existe realmente porque lo que llamamos «mal» son etapas necesarias que Dios debe atravesar para alcanzar su divina perfección. Pero esto es obviamente imposible a menos que Dios

sea, de alguna manera, inherente al mundo.

A partir de ese momento, el inmanentismo tuvo una larga trayectoria en el pensamiento occidental. Está muy presente en el misticismo septentrional y en algunos de los autores citados en *Imperio*, como Nicolás de Cusa y Spinoza, y llega a su máxima expresión con Hegel y Marx. La astucia de la razón en Hegel sigue estrechamente el argumento que Eriugena formulara mil años antes. Como lo sostiene en la introducción a sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, la historia universal no es el terreno de la felicidad. Y la versión marxista apenas si difiere de esa visión: la sociedad debía superar el comunismo primitivo y atravesar todo el infierno de la división de clases para llegar a desarrollar las fuerzas productivas de la humanidad, y es sólo al término de ese proceso, en un comunismo plenamente desarrollado, que la racionalidad de todo este sufrimiento se torna visible[99].

Pero lo verdaderamente importante en relación con estos debates teológicos son las otras alternativas que existen si *no se sigue* la ruta inmanentista. Porque, en ese caso, el mal no es la manifestación de una racionalidad subyacente que lo explica, sino un hecho crudo e irreductible. Dado que el abismo que separa al bien del mal es estrictamente constitutivo y que no hay fundamento para reducir a su desarrollo inmanente la totalidad de lo que existe, hay un elemento de negatividad que no puede eliminarse ni a través de una mediación dialéctica, ni de una afirmación nietzscheana. No estamos muy alejados aquí de las alternativas aludidas por Rancière en su entrevista. (Tengamos en cuenta que, estrictamente hablando, la categoría de exceso no es incompatible con la noción de una negatividad no-dialéctica que estamos proponiendo. Es sólo si tratamos de combinar el *exceso* con la inmanencia que el giro no-político que vamos a analizar será inevitable).

Del mismo modo que, con la modernidad, la inmanencia dejó de ser un concepto teológico y fue plenamente secularizado, la noción religiosa del mal se convierte, con las transformaciones modernas, en el núcleo de lo que podemos llamar «el antagonismo social». Lo que el último retiene del primero es la noción de una disyuntiva radical —radical en el sentido que no puede ser reabsorbida por ninguna objetividad más profunda que reduzca los términos del antagonismo a momentos de su propio movimiento interno—, por

ejemplo, el desarrollo de fuerzas productivas o cualquier otra forma de inmanencia. En este punto, quiero afirmar que sólo mediante la aceptación de una noción tal de antagonismo —y de su corolario, que es el carácter radical de la división social— podemos postular formas de acción social que pueden ser consideradas como verdaderamente *políticas*. ¿Por qué? Para contestar a esta pregunta me detendré en un texto temprano de Marx que he analizado exhaustivamente en otro lugar[100]. En éste, él contrapone una revolución puramente humana a una meramente política. El rasgo distintivo reside en que, en la primera, emerge un sujeto que es *universal* en y por sí mismo. En palabras de Marx: «Al proclamar *la disolución del orden mundial vigente hasta ese momento*, el proletariado se limita a enunciar *el secreto de su propia existencia*, puesto que él es la disolución de ese orden mundial». Para decirlo en términos más familiares a Hardt y Negri: la universalidad del proletariado depende enteramente de su *inmanencia* dentro de un orden social objetivo que es enteramente producto del capitalismo, el cual es, a su vez, un momento del desarrollo universal de las fuerzas productivas. Pero, precisamente por esta razón, la universalidad del sujeto revolucionario implica el fin de la política, es decir, el comienzo de la extinción del Estado y de la transición (de acuerdo con la divisa sansimoniana adoptada por el marxismo) del gobierno de los hombres a la administración de las cosas.

En cuanto a la segunda revolución —la política—, su rasgo distintivo es, para Marx, una asimetría esencial: la que existe entre la universalidad de la tarea y el particularismo del agente que la lleva a cabo. Marx describe esta asimetría en términos inequívocos: un determinado régimen es percibido como un sistema de opresión universal, lo cual permite a la particular fuerza social, en condiciones de dirigir la lucha contra él, presentarse como universalmente liberadora, es decir, que ella universaliza de ese modo sus contenidos particulares. Y es aquí donde encontramos la verdadera línea teórica divisoria de aguas de los análisis contemporáneos: *o bien* afirmamos la posibilidad de una universalidad que no esté políticamente construida ni mediada, *o bien* afirmamos que toda universalidad es precaria y depende de una construcción histórica creada sobre la base de elementos heterogéneos. Hardt y Negri aceptan la primera alternativa sin

hesitar. Pero si, inversamente, aceptamos la segunda, nos encontraremos en los umbrales de la concepción gramsciana de la hegemonía. (Y Gramsci es un pensador por el cual Hardt y Negri, comprensiblemente —dadas las premisas en que ellos se fundan— muestran escasa simpatía).

Es interesante analizar las conclusiones que extrae *Imperio* de su enfoque de la inmanencia. Hay un sujeto históricamente existente a quien ellos adjudican una plena inmanencia: es lo que ellos llaman «multitud». La plena realización de la inmanencia de la multitud sería la eliminación de toda trascendencia. Esto sólo puede aceptarse, por supuesto, si no se pone en duda el postulado de la homogeneidad y unidad de la multitud como agente histórico, tema éste que pronto vamos a retomar. Pero algunos de los resultados de esta rigurosa oposición entre la inmanencia y la trascendencia pueden ser rápidamente detectados. Veamos cómo abordan la cuestión de la soberanía. Para ellos, la soberanía política moderna —bien arraigada en la tendencia contrarrevolucionaria de la segunda modernidad— se reduce a la tentativa de construir un aparato político trascendente.

> La soberanía se define tanto por la *trascendencia* como por la *representación*, dos conceptos que el humanismo postulaba como contradictorios. Por un lado, la trascendencia del soberano no se funda en un soporte teológico exterior, sino tan sólo en la lógica inmanente de las relaciones humanas. Por el otro lado, la representación que funciona para legitimar este poder soberano también lo enajena por completo de la multitud de los sujetos […] Aquí [en Bodino y Hobbes] el concepto de la soberanía moderna se origina en su estado de pureza trascendental. El contrato de asociación es intrínseco e inseparable del contrato de dominación[101].

De manera que la soberanía era un aparato esencialmente represivo que trataba de impedir el surgimiento democrático de una multitud no especificada. ¡Qué bella fábula! Cualquiera que esté familiarizado con la moderna teoría de la soberanía sabe perfectamente que su puesta en práctica requirió un proceso mucho más complicado que el cuento que nos relatan Hardt y Negri. En primer lugar, la multitud de la que nos hablan es una elaboración

puramente imaginaria. Lo que existía a principios de la modernidad era una sociedad estamental, profundamente fragmentada y de ninguna manera encaminada hacia la construcción de un sujeto político unificado y capaz de establecer un orden social alternativo. La soberanía monárquica se estableció a través de una lucha librada en un doble frente: contra los poderes universalistas —la Iglesia y el Imperio— y contra los poderes feudales locales. Y muchos de los sectores sociales que comenzaron a emerger —sobre todo, la burguesía— fueron la base social que posibilitó el surgimiento de la soberanía monárquica. Es incontestable que la transferencia de control de numerosas esferas sociales a los nuevos estados sociales se encuentra en la raíz de las nuevas formas de biopoder, pero la alternativa a ese proceso no era el poder autónomo de una multitud hipotética, sino la continuación de la fragmentación feudal. Más aún: sólo cuando este proceso de centralización traspuso un determinado límite empezó a surgir algo parecido a una multitud unitaria mediante la transferencia de la soberanía del monarca hacia el pueblo.

Esto nos conduce al segundo aspecto de la dicotomía de Hardt y Negri: la cuestión de la representación. ¿Cuáles son las condiciones para la eliminación de todo tipo de representación? Evidentemente, la eliminación de cualquier forma de asimetría entre los sujetos políticos y la comunidad como un todo. Si la *volonté générale* es la voluntad de un sujeto cuyos límites coinciden con los de la comunidad, no hace falta relación alguna de representación, pero tampoco la continuidad de la política como actividad relevante. He ahí por qué, como dijimos antes, la emergencia de una clase universal anunciaba, para el marxismo, la extinción del Estado. Pero, si tenemos una sociedad dividida internamente, la voluntad de la comunidad como un todo deberá ser construida *políticamente* a partir de una diversidad —constitutiva— primaria. En ese caso, la *volonté générale* requiere de la representación como su terreno fundamental de emergencia. Esto significa que cualquier «multitud» se construye a través de la acción política, lo cual presupone la existencia de antagonismo y hegemonía.

La razón por la cual Hardt y Negri ni siquiera se plantean esta pregunta reside en que, para ellos, la unidad de la multitud proviene de la agregación espontánea de una pluralidad de acciones

que no necesitan de ninguna articulación entre sí. En sus palabras:

> Si estos puntos llegaran a constituir algo parecido a un nuevo ciclo de luchas, se trataría de un ciclo definido no por la extensión comunicativa de tales luchas, sino más bien por su emergencia singular y por la intensidad que caracterizara a cada una de ellas. En suma, esta nueva fase se define por el hecho de que estas luchas no están vinculadas horizontalmente, sino porque cada una experimenta impulsos verticales, directamente dirigidos al centro virtual del Imperio[102].

Es difícil comprender cómo puede ser que una entidad carente de límites («El concepto de Imperio se caracteriza fundamentalmente por una falta de límites: el dominio imperial no tiene límites»)[103] pueda, sin embargo, poseer un centro virtual. Pero dejémoslo pasar. De todas maneras, lo que se nos dice es: 1) que un conjunto de luchas inconexas tiende, por algún tipo de *coincidentia oppositorum*, a converger en su asalto a un supuesto centro; 2) que, a pesar de su diversidad, sin ningún tipo de intervención política, estas luchas tenderán a unirse entre sí; 3) que nunca podrán tener objetivos que sean incompatibles entre sí. No hace falta mucho esfuerzo para advertir que estos supuestos adolecen de un alto grado de irrealidad, para decirlo con moderación, y entran en colisión con la más elemental evidencia de la escena internacional, que expone una proliferación de actores sociales que luchan entre sí por una amplia gama de motivos religiosos, étnicos o raciales. Tampoco le ha ido muy bien al supuesto de que el imperialismo ha concluido («*Los Estados Unidos —ni, por cierto, ningún Estado nación— no pueden hoy en día erigirse en el centro de un proyecto imperialista*. Ninguna nación será líder mundial del modo en que lo fueron alguna vez las modernas naciones europeas»), como fácilmente podrá advertirlo cualquiera que observe lo que ocurre en el mundo desde el 11 de septiembre. Lo que falta por completo en Imperio es una teoría de la *articulación*, sin la cual la política es impensable.

Esta brecha en su razonamiento se hace particularmente evidente si analizamos cómo aborda *Imperio* la distinción entre táctica y estrategia. Para nuestros autores, esa distinción se desmorona, aunque es evidente que las luchas autónomas

pertenecen a la esfera de la táctica antes que al cálculo estratégico. Quiero ser muy preciso en este aspecto de mi crítica porque también creo —aunque por razones diferentes de las que esgrimen Hardt y Negri— que no podemos seguir aceptando la distinción entre táctica y estrategia heredada de la tradición socialista. El socialismo clásico establecía una clara diferenciación entre ambas, así como una rigurosa subordinación de la táctica a la estrategia. Y uno de los supuestos básicos de esa concepción era que la identidad de clase de los actores estratégicos permanecía inmodificada durante todo el proceso político. Para Kautsky, la estricta identidad obrera de los actores socialistas constituía un dogma fundamental. Para Lenin, las alianzas de clase no transformaban las identidades de las fuerzas involucradas («golpear juntos y marchar separados»). Y para Trotski la estrategia total de la revolución permanente sólo tenía sentido si el abordaje de tareas democráticas por parte de la clase trabajadora no contaminaba ni los objetivos ni la naturaleza de esta última.

Y es justamente este supuesto, en mi opinión, el que debe ser puesto en tela de juicio, pues la actual proliferación de una pluralidad de identidades y puntos de ruptura hace que los sujetos de la acción política se vuelvan esencialmente inestables, lo cual imposibilita un cálculo estratégico que abarque largos períodos históricos. Esto no quiere decir que la noción de estrategia haya llegado a ser totalmente obsoleta, pero sí, decididamente, que las estrategias deben ser de corto plazo y que las diversas tácticas deben ser más autónomas. Lo que es evidente, de todos modos, es que esta situación coloca en una posición cada vez más central el momento de la articulación política, el momento, justamente, que no figura para nada en los análisis de Hardt y Negri, como consecuencia de su concepción de las luchas que convergen *espontáneamente* en su asalto a un centro sistémico.

Existe otro aspecto de la multitud, tal como la conciben Hardt y Negri, que debe ser considerado: su inherente nomadismo, que ellos explícitamente vinculan a los movimientos rizomáticos deleuzianos. Lo propio de la multitud es «estar en contra»:

> Si algo podemos afirmar (de la multitud), en su nivel más básico y elemental, es *su voluntad de estar en contra*. Por lo general, esta

> voluntad no parece requerir muchas explicaciones. La resistencia a la autoridad es uno de los actos más naturales y saludables. A nosotros nos parece del todo obvio que aquellos que se encuentren sometidos y explotados se resistan y, cuando se den las condiciones necesarias para ello, se rebelen[104].

No obstante, hoy en día, la ubicuidad misma del Imperio —que ha dejado de ser un enemigo *externo*— dificultaría la identificación de aquellos a quienes la multitud se opone. La única solución sería ponerse en contra de todo, en todo lugar. El patrón principal de esta forma de lucha es la deserción.

> Mientras en la era disciplinaria *el sabotaje* constituía la noción fundamental de la resistencia, en la era del control imperial puede serlo *la deserción*. En la modernidad, el estar en contra significó, con frecuencia, una oposición directa y/o dialéctica de fuerzas, en la posmodernidad, la forma más efectiva del estar en contra bien podría consistir en una postura oblicua o diagonal. Las batallas contra el Imperio podrían ganarse a través de la sustracción y la defección. Esta deserción carece de un lugar propio; es la evacuación de los lugares de poder[105].

Esta deserción adopta la forma de migraciones nómadas: el éxodo económico, intelectual y político crea una movilidad esencial, que es el nuevo patrón de la lucha de clases. La movilidad habría sido el terreno privilegiado del republicanismo desde los primeros tiempos modernos (los ejemplos que se mencionan son los Socianos del Renacimiento, las migraciones religiosas transatlánticas del siglo XVII, la agitación de los Wobblies [IWW: Industrial Workers of the World] en los Estados Unidos hacia la década de 1910 y de los autonomistas europeos hacia los años setenta). Estos actores nómadas son los nuevos bárbaros. Pero el concepto de migración puede expandirse más aún: no es sólo cuestión de migraciones físicas, en un sentido literal, sino también en un sentido figurado: la transformación de los cuerpos puede también considerarse como un «éxodo antropológico».

> Sin ninguna duda, necesitamos cambiar nuestros cuerpos y a nosotros mismos, y quizás de un modo mucho más radical que el

> que imaginan los autores *ciberpunk*. En nuestro mundo contemporáneo, las hoy comunes mutaciones estéticas del cuerpo, tales como el *piercing* y los tatuajes, la moda *punk* y sus diversas imitaciones, son todas ellas signos iniciales de estas transformaciones corpóreas, pero en última instancia no se aproximan siquiera al tipo de mutación radical que se necesita aquí. La voluntad de estar en contra necesita de un cuerpo que sea completamente incapaz de someterse a órdenes, de adaptarse a la vida familiar, a la disciplina laboral, a la normativa de la vida sexual tradicional, y así sucesivamente[106].

Desde este punto de vista, los proletarios del siglo XIX podrían considerarse como nómadas, ya que, aunque no se desplazaran geográficamente, «su creatividad y productividad definen migraciones corpóreas y ontológicas»[107].

¿Cuáles son las dificultades que acarrea esta visión más bien triunfalista? Varias. En primer lugar, la afirmación de que «la voluntad de estar en contra no parece requerir mayores explicaciones» es una mera manifestación de deseos. Aquí, la alternativa es clara: o bien la resistencia a la opresión constituye un cierto tipo de mecanismo natural y automático que se pondrá espontáneamente en funcionamiento, sean cuales fueren las circunstancias, o bien se trata de una compleja construcción social cuyas condiciones de posibilidad son exteriores a ella misma. Para mí, la segunda respuesta es la correcta. La capacidad y voluntad de resistencia no son un regalo del cielo, sino que requieren una serie de transformaciones subjetivas que sólo derivan de las propias luchas *y que pueden perfectamente frustrarse*. Lo que falta en *Imperio* es alguna teoría coherente de la subjetividad política (el psicoanálisis, por ejemplo, no es mencionado en ninguna parte). En gran medida, por este motivo, la entera noción de-estar-en-contra no resiste el menor análisis. Es fácil advertir el papel que desempeña en la economía argumental de Hardt y Negri: si uno está «en contra» sin definir al enemigo, la idea de que las luchas contra el Imperio deberían desencadenarse en todos lados encuentra su justificación (y, además, tenemos la garantía de que las luchas verticales confluirían alrededor de un solo objetivo, sin necesidad alguna de articularse horizontalmente entre sí). Desgraciadamente, las luchas sociales no se ajustan a pautas tan sencillas. Toda lucha

es la lucha de determinados actores sociales que persiguen determinados objetivos y nada garantiza que estos objetivos no entren en conflicto entre sí. Y si bien podemos aceptar que no se puede alcanzar una transformación histórica global a menos que el particularismo de las luchas sea superado y se constituya una «voluntad colectiva» más abarcativa, para ello se hace necesaria la puesta en marcha de lo que en nuestro trabajo hemos denominado *la lógica de la equivalencia*, que implica actos de articulación política, precisamente la vinculación horizontal que Hardt y Negri desechan. Una vez más, el «estar-en-contra» es un claro indicador de la tendencia antipolítica de *Imperio*.

Finalmente, la noción de «éxodo antropológico» es apenas algo más que una metáfora abusiva. El papel asignado a la emigración ya es extremadamente problemático. Es cierto que los autores reconocen que la miseria y la explotación podrían ser determinantes en cuanto a la voluntad del pueblo de atravesar las fronteras, pero este elemento de negatividad es inmediatamente subordinado a una voluntad afirmativa de emigrar que, básicamente, crea la posibilidad de un sujeto emancipatorio. No es necesario decir que esta concepción marcial del proceso migratorio no corresponde a ninguna realidad: las razones que tienen diversos grupos para emigrar son muy distintas y no se agrupan alrededor de ninguna cruzada anti-Imperio. Pero cuando se nos dice que la rebelión contra la vida familiar o el desarrollo de las capacidades proletarias en el siglo XIX deben también ser concebidos como actos migratorios, la noción de migración pierde toda especificidad: para bien o para mal, cualquier tipo de cambio histórico podría concebirse como una migración. Una buena metáfora es aquella que, a través de la analogía, revela un aspecto de la realidad oculto hasta ese momento, pero eso difícilmente ocurra en este caso.

Es recién hacia el final de su libro que los autores enfocan, en alguna medida, la cuestión que hemos venido planteando a lo largo de esta nota: la de la articulación política. Veamos qué dicen al respecto:

> ¿Cómo pueden llegar a ser políticas las acciones de la multitud? ¿Cómo puede ésta organizar y concentrar sus energías contra la represión y las incesantes segmentaciones territoriales del

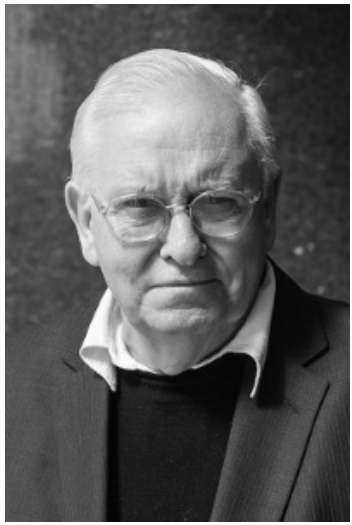
> Imperio? La única respuesta que podemos dar a estas preguntas es que la acción de la multitud se torna política básicamente cuando empieza a enfrentarse directamente y con un grado adecuado de conciencia contra las operaciones represivas del Imperio. Se trata de reconocer y oponer resistencia a las iniciativas imperiales e impedirles que restablezcan continuamente el orden; se trata de atravesar y superar los límites y segmentaciones impuestos a los nuevos poderes organizacionales del trabajo; se trata de aunar estas experiencias de resistencia y de esgrimirlas concertadamente contra los centros nerviosos del comando imperial[108].

Pero ¿cómo se podrá «aunar estas experiencias de resistencia y esgrimirlas concertadamente»?

Los propios Hardt y Negri afirman que nada pueden decir sobre las formas específicas y concretas de esta articulación política, aunque no por eso dejan de formular «un programa político para la multitud global» organizado en torno a tres exigencias fundamentales: el reclamo de una ciudadanía global (para que se admita la movilidad de la fuerza trabajadora en las actuales condiciones del capitalismo y el segmento poblacional de los *sans-papiers* pueda acceder a un pleno estado de ciudadanía); el derecho al goce de un salario social (para que se garantice un ingreso a todo el mundo); y el derecho a la reapropiación (para que se instaure la propiedad social de los medios de producción).

Sólo puedo decir que no estoy en desacuerdo con ninguna de estas demandas —aunque sin duda no equivalen a un programa político integral— pero lo que parece extraño, después de todo un análisis centrado en la necesidad de atacar en todos los frentes al actual sistema imperial desde una posición de confrontación total, es que estos tres objetivos políticos se formulen en un lenguaje de *demandas* y *derechos*. Porque tanto las demandas como los derechos, en efecto, deben ser *reconocidos*, y la instancia cuyo reconocimiento se solicita *no puede estar* en una relación de total exterioridad con respecto a los reclamos sociales. Cada una de estas tres demandas, para poder ser satisfechas, requiere consideraciones estratégicas sobre cambios en la estructura del Estado, autonomización de ciertas esferas, alianzas políticas e incorporación en la arena histórica de sectores sociales previamente excluidos. Vale decir que

estamos en el terreno de lo que Gramsci llamaba «guerra de posición». Pero este juego político es estrictamente incompatible con la noción de una pluralidad de luchas verticales inconexas que apuntan todas ellas —mediante no sabemos qué mecanismo— a un supuesto centro virtual del Imperio. Quizá la incoherencia fundamental del libro que estamos comentando es que, mientras propone fragmentos de un programa político perfectamente aceptable, sus condiciones de realización son denegadas por las categorías teóricas y estratégicas centrales en las que se basa el análisis. Las multitudes nunca son espontáneamente multitudinarias; sólo pueden llegar a serlo a través de la acción política.



ERNESTO LACLAU (Buenos Aires, 6 de octubre de 1935 - Sevilla, 13 de abril de 2014) fue un teórico político argentino frecuentemente llamado posmarxista. Era investigador, profesor de la Universidad de Essex, y Doctor *Honoris Causa* de la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de Rosario, Universidad Católica de Córdoba, Universidad Nacional de San Juan y Universidad Nacional de Córdoba. Entre sus libros más mencionados se encuentran *Hegemonía y estrategia socialista* y *La razón populista*. Era director de la revista *Debates y Combates*.

Notas

[1] Yannis Stavrakakis, *The Lacanian Left*, Edimburgo, Edimborough University Press, 2007. < <

[2] Este artículo fue publicado en *Critical Inquiry*, año 32, verano de 2006, pp. 646-680. Traducción al español de Ernesto Laclau. < <

[3] Véase Slavoj Žižek, «Against the Populist Temptation», en *Critical Inquiry*, año 32, primavera de 2006, pp. 551-574. < <

[4] Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005. < <

[5] Excepto, desde luego, cuando él identifica los rasgos específicos de las campañas por el «no» con los rasgos definitorios de todo populismo posible. < <

[6] Véase Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 554. <<

[7] *Ibid.* < <

[8] *Ibid.*, p. 555. < <

[9] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 557. < <

[10] Un subterfugio barato que puede encontrarse en muchos puntos de los trabajos de Žižek consiste en identificar la afirmación de ciertos autores acerca de un grado de comparabilidad entre rasgos de los regímenes nazi y estalinista con la imposibilidad de distinguir entre ellos, postulada por autores conservadores como Nolte. La relación entre un líder político y su «ideología» es un asunto sumamente complicado, que involucra muchos matices. No hay nunca una situación en la que el líder sea *totalmente* exterior a su ideología y que tenga respecto a ella una relación puramente instrumental. Muchos errores estratégicos cometidos por Hitler en el curso de la guerra, especialmente durante la campaña de Rusia, sólo pueden explicarse por el hecho de que él se identificaba con aspectos básicos de su discurso ideológico, de que él era, en tal sentido respecto a ese discurdo, un líder «secundario». Pero si es erróneo hacer de la relación de manipulación entre el líder y su ideología la esencia de un régimen «totalitario» indiferenciado, es igualmente erróneo afirmar, como lo hace Žižek, una mecánica diferenciación entre un régimen (comunista) en el que el líder sería puramente secundario y otro (fascista) en el que tendría una primacía irrestricta. < <

[11] En el pasaje citado por Žižek estoy simplemente resumiendo, con aprobación, el análisis del cartismo de Gareth Stedman Jones, «Rethinking Chartism», en *Languages of Class, Studies in Working Class History, 1832-1902*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983 [trad. esp.: *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa*, Madrid, Siglo XXI, 1989]. <<

[12] Véase Ernesto Laclau, «Why do Empty Signifiers Matter to Politics?», en *Emancipation(s)*, Londres, 1996, pp. 36-46 [trad. esp.: «Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?», en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, 1996]. < <

[13] No usamos aquí el término *simbólico* en el sentido lacaniano sino en otro que se encuentra frecuentemente en discusiones relativas a la representación. Véase, por ejemplo, Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley, University of California Press, 1967, cap. 5 [trad. esp.: *El concepto de representación*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1985]. < <

[14] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 558. < <

[15] *Ibid.*, p. 560. < <

[16] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 565. < <

[17] *Ibid.*, p. 566. < <

[18] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 566. < <

[19] A partir de ahora nos referimos a la noción estrictamente lacaniana de lo Simbólico. <<

[20] Véase el excelente libro de Ian Steedman, *Marx after Sraffa*, Londres, New Left Books, 1977. < <

[21] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 564. < <

[22] Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, en *The Marx-Engels Reader*, ed. de Robert C. Tucker, Nueva York, Norton, 1978, p. 478 [trad. esp.: *Manifiesto del Partido Comunista*, Buenos Aires, Catari, 1994]. < <

[23] Véase Alain Badiou, *et*
L'Etre
l'événement
, París, Seuil, 1988 [trad. esp.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial, 2000]. < <

[24] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 564. < <

[25] *Ibid.* < <

[26] *Ibid.*, p. 566. < <

[27] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 567. < <

[28] Cómo es posible una relación entre elementos que no pertenecen al mismo campo de representación es algo que discutiremos más adelante. < <

[29] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 566. < <

[30] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 567. < <

[31] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 565. < <

[32] Véanse Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, cap. 3; Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993; y *La razón populista, op. cit.* < <

[33] Véase acerca de este tema el artículo clásico de Joan Copjec, «Sex and the Euthanasia of Reason», en *Read my Desire*. *Lacan Against the Historicists*, Cambridge, Mit Press, 1994, pp. 201-236 [trad. esp.: *El sexo y la eutanasia de la razón*, Buenos Aires, Paidós, 2006]. <<

[34] Que implica la representación de lo irrepresentable, que conduce a lo que Hans Blumenberg llamó «la metáfora absoluta». <<

[35] Véase Etienne Balibar, «Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de *Lire Le Capital*», en *Cinq études du matérialisme dialectique*, París, 1974, pp. 205-245 [trad. esp.: *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, 1976]. < <

[36] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 566. < <

[37] *Ibid.*, p. 567. < <

[38] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 559. < <

[39] *Ibid.* < <

[40] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 560. < <

[41] Siempre que se trata de definir el terreno que organiza cierta área de subjetividad, el límite de ésta cambia y, como consecuencia, el referente al que se dirige ese discurso resulta sustancialmente modificado. Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de Freud: «Al demostrar el papel jugado por los impulsos perversos en la formación de los síntomas en las psiconeurosis, hemos incrementado sustancialmente el número de personas al que podríamos considerar como pervertidos [...]. De tal modo, la diseminación extraordinariamente amplia de las perversiones nos fuerza a suponer que tal disposición a las perversiones no es de una gran rareza sino que debe formar parte de lo que pasa por constitución normal» (Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Signund Freud*, trad. y ed. de James Strachey, 24 vols., Londres, 1953-1974,
vol. 7, p. 71 [trad. esp.: *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000, vol. 7]). Lo mismo puede decirse del populismo. < <

[42] Véase Ernesto Laclau, «Las manos en la masa», en *Radar*, 5 de junio de 2005, p. 20 (disponible en línea: <www.pagina12.com.ar/diaro/suplementos/radar/9-2286-2005-06.09.html>) y «Žižek: Estados Unidos debería intervenir más y mejor en el mundo: Pide que asuma su papel de policía global», en *La Nación*, 10 de marzo de 2004 (disponible en línea en: <www.lanacion.com.ar/04/03/10/dg_58163.asp>). <<

[43] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 563. < <

[44] «Žižek: Estados Unidos debería intervenir más y mejor…», *op. cit.* < <

[45] Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 563. < <

[46] Es un motivo de cierta celebración que Žižek, en su artículo de *Critical Inquiry*, haya hecho por primera vez un esfuerzo para discutir separadamente mi obra de la de Chantal Mouffe, en lugar de atribuir a cada uno de nosotros las afirmaciones del otro. Para dar un ejemplo extremo de este mal hábito, después de una larga cita de un texto de Mouffe, él comenta: «el problema es que esta traducción del antagonismo en agonismo, en el juego regulado de la competencia política, implica por definición una exclusión, y es esta exclusión la que Laclau no tematiza» (Slavoj Žižek, *Iraq: the Borrowed Kettle*, Londres, 2004, p. 90 [trad. esp.: *Irak. La tetera prestada*, Buenos Aires, Losada, 2007]). El problema no es si yo estoy de acuerdo o en desacuerdo con lo que Mouffe ha dicho; el problema es que es deshonesto criticar a un autor por las afirmaciones de otro. < <

[47] *Ibid.*, pp. 83 y 84. <<

[48] Slavoj Žižek, «Holding the Place», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency*, *Hegemony and Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, 2000, p. 326 [trad. esp.: «Mantener el lugar», en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. de Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003]. < <

[49] Slavoj Žižek, *Iraq: the Borrowed Kettle, op. cit.*, p. 82. <<

[50] *Veintitrés Internacional*, año 2, núm. 12, Buenos Aires, septiembre/octubre de 2006. < <

[51] Este ensayo fue publicado originalmente en Peter Hallward (ed.), *Think Again. Alain Badiou ant the Future of Philosophy*, Londres y Nueva York, Continuum, 2004, pp. 120-137. Quiero agradecer a Peter Hallward por su lectura atenta del borrador y por sus múltiples comentarios que me ayudaron a presentar mi argumentación de un modo más claro y preciso. Traducción al español de Leonel Livchitz. < <

[52] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres, Verso, 1999, pp. 172 y 173 [trad. esp.: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2001]. < <

[53] Alain Badiou, *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trad. de Peter Hallward, Londres, Verso, 2001, p. 73 [trad. esp.: «La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal», en Tomás Abraham, Alain Badiou y Richard Rorty, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995]. < <

[54] Alain Badiou, *op. cit.*, p. 73. < <

[55] Me han dicho que en sus cursos de finales de la década de 1990 Badiou ha dado una respuesta parcial a esta objeción a través de su referencia a posiciones de sujeto «reaccionarias» y «oscuras». En mi caso, me limito al material publicado. < <

[56] Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism? Yes, please», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000, p. 125 [trad. esp.: «¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!», en *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, trad. de Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003]. < <

[57] Slavoj Žižek, «Class Struggle or Postmodernism?…», *op. cit.*, pp. 124 y 125. < <

[58] El hecho de que Žižek explicite más que Badiou lo que he denominado el «tercer discurso» no significa que su postura teórica sea más coherente. Oscila de modo constante entre fundamentar sus opciones ético políticas en un enfoque teórico marxista (incluso un marxismo *ad usum Delphini*, como en el pasaje que acabo de citar) y la exaltación de las virtudes puramente formales del «*vivere pericolosamente*». Y cuando se trata de optar por ésta —ser antisistema porque sí—, se puede relajar bastante en lo referido a las restricciones ideológicas. Sugiere, por ejemplo, que «la única perspectiva "realista" es fundar una nueva universalidad política optando por lo *imposible*, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, sin normas *a priori* ("derechos humanos", "democracia"), cuyo respeto nos impediría también "resignificar" el terror, el ejercicio implacable del poder, el espíritu de sacrificio… si algunos liberales de gran corazón desaprueban esta elección radical por considerarla *Linkfaschismus*, ¡que así sea!» (Slavoj Žižek, «Holding the place», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *op. cit.*, p. 326 [trad. esp.: «Mantener el lugar», en *Contingencia, hegemonía, universalidad, op. cit.*]). Un poco truculento, ¿no? <<

[59] El término «ontología» tiene un significado particular en el enfoque teórico de Badiou, diferente en algunos aspectos de su uso filosófico corriente. En mi caso, lo empleo en este último sentido. La oposición entre lo óntico y lo ontológico proviene, por supuesto, de Heidegger. <<

[60] Alain Badiou, *op. cit.*, p. 74 <<

[61] *Ibid.* < <

[62] Mi presupuesto básico es que los términos centrales de una formación discursiva se universalizan al operar como puntos nodales (como significantes amos en el sentido lacaniano) de una cadena de equivalencias. He mencionado antes el ejemplo de Solidaridad, pero esta universalización a través de la equivalencia siempre está presente. Simplemente piénsese en la demanda de «paz, pan y tierra» en la Revolución Rusa, que condensó una pluralidad de demandas distintas, o en el rol del «mercado» en el discurso de Europa del Este después de 1989. Mi argumento es que la construcción de la hegemonía nazi operó exactamente del mismo modo y que, como consecuencia, los símbolos centrales de su discurso —aquellos que nombraron el vacío— no se pueden concebir como poseedores de una referencia puramente particularista. Por supuesto, la función universal de estos nombres debilita pero no elimina su contenido particular, aunque esto sucede con todos los discursos hegemónicos. No es posible para el universal hablar de un modo directo sin la mediación de alguna particularidad. < <

[63] Alain Badiou, *et*
L'être
l'événement
, París, Seuil, 1988, p. 334 [trad. esp.: *El ser y el acontecimiento*, trad. de Raúl J. Cerdeiras y Alejandro A. Cerletti, Buenos Aires, Manantial, 1999]. < <

[64] La noción de «plenitud ausente» es mía, y no de Badiou. (Véase mi ensayo «Why do empty signifiers matter to politics?», en *Emancipations(s)*, Londres, Verso, 1996 [trad. esp.: «¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?», en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996]). No posee un equivalente exacto en el sistema de Badiou porque está basado en nuestros modos diferentes de concebir el proceso de nominación. <<

[65] Esto no significa, por supuesto, que esté reduciendo el enfoque de Žižek sobre estas cuestiones a aserciones de ese tipo. Él posee la virtud de su propio eclecticismo, de modo en que en muchas ocasiones desarrolla análisis políticos de mucho mayor interés, y todo su enfoque del campo político ideológico es complejo y, en muchos aspectos, potencialmente fructífero. Estas aserciones, sin embargo, siguen presentes, no sin producir algunos efectos políticos y teóricos esterilizadores. < <

[66] Peter Hallward, «Translator's Introduction», en Alain Badiou, *Ethics, op. cit.*, pp. XXXIII—XXXV. < <

[67] No sería posible tampoco restringir el análisis de la teoría de conjuntos a la situación, dado que la contaminación entre situación y acontecimiento es una base mucho más fundamental que su distinción. < <

[68] Considero que la distinción entre filosofía y antifilosofía es un desvío del verdadero problema. No niego que hay casos en los que la noción de antifilosofía sería pertinente —tales como Nietzsche— pero considero que la generalización de la distinción, al punto de transformarla en una *ligne de partage* que atraviesa toda la tradición occidental es un ejercicio algo ingenuo y estéril. Detectar un gesto platónico como un momento fundador que separa el pensamiento conceptual de su «otro» es simplemente ignorar que el dualismo platónico está basado en un ejército de metáforas que vuelve a la teoría de las formas algo profundamente ambiguo. Y, más cerca nuestro, afirmar que las *Investigaciones filosóficas* o *La voz y el fenómeno* son obras antifilosóficas no tiene sentido para mí. Una cosa es negar la validez del pensamiento conceptual; otra es mostrar, a través de la crítica conceptual, que el medio conceptual es incapaz de fundamentarse sin apelar a algo diferente de sí. Reducir lo segundo a lo primero no es una defensa del concepto sino sólo un etnocentrismo conceptual. < <

[69] Como hemos afirmado repetidamente en este ensayo, la sobredeterminación entre lo situacional y lo acontecimiental presupone que el acontecimiento no puede ser sólo el tipo de ruptura excepcional que Badiou tiene en mente. Esas rupturas, sin duda, ocurren y es en éstas que la dualidad entre el estado de la situación y lo que hemos denominado la «situacionalidad» se vuelve plenamente visible. Pero lo importante es que si el acontecimiento es la decisión que escapa a la determinación de lo calculable dentro de una situación, todo tipo de acción social está dominada por la distinción situación/acontecimiento. Es un error pensar que, fuera de las rupturas revolucionarias, la vida social está dominada por la lógica puramente programada de lo calculable dentro de una situación. (La crítica de Wittgenstein a la noción de aplicación de una regla es pertinente en esta discusión). < <

[70] Peter Hallward, *Badiou, a Subject to Truth*, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 2003, pp. 81 y 82. <<

[71] Este ensayo fue publicado originalmente en Mathew Calarco y Steven DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignity and Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007. Traducción al español de Leonel Livchitz. < <

[72] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, California, Stanford University Press, 1998, p. 181 [trad. esp.: *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. y notas de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-textos, 1999]. < <

[73] *Ibid.*, p. 105. < <

[74] *Ibid.*, p. 106. < <

[75] Giorgio Agamben, *op. cit.*, p. 106. < <

[76] *Ibid.*, p. 111. El énfasis pertenece al original. <<

[77] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, 1968, p. 130 [trad. esp.: *Los condenados de la tierra*, trad. de Julieta Campos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007]. < <

[78] Giorgio Agamben, *State of Exception*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 2005, pp. 28 y 29 [trad. esp.: *Estado de excepción*, trad. de Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007]. < <

[79] *Ibid.* < <

[80] Giorgio Agamben, *Homo Sacer, op. cit.*, pp. 106 y 107. < <

[81] Giorgio Agamben, *Homo Sacer, op. cit.*, p. 1. < <

[82] *Ibid.*, p. 3. <<

[83] *Ibid.*, p. 4. < <

[84] *Ibid.*, p. 185. < <

[85] Giorgio Agamben, *Homo Sacer, op. cit.*, p. 186. < <

[86] *Ibid.* < <

[87] *Ibid.*, pp. 183 y 184. < <

[88] *Ibid.*, p. 187. < <

[89] Giorgio Agamben, *Homo Sacer, op. cit.*, p. 179. < <

[90] *Ibid.*, p. 175. < <

[91] Giorgio Agamben, *Homo Sacer, op. cit.*, p. 59. < <

[92] Este ensayo fue publicado originalmente en Paul A. Passavant y Jodi Dean (eds.), *New Clothes*
Empire's
, Nueva York y Londres, Routledge, 2004. Ha sido publicado en español por *Sociedad*, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, núm. 22, primavera de 2003, pp. 207-220. Traducción al español de Miguel Cañadas. El libro que analiza este artículo es *Empire*, de Michael Hardt y Antonio Negri (Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2000 [trad. esp.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002]). < <

[93] «Peuple oil multitudes: question
d'Eric
Alliez à Jacques Rancière», en *Multitudes*, núm. 9, mayo-junio de 2002, pp. 95-100. < <

[94] Jacques Rancière, *La Mésentente*, París, Galilée, 1995. < <

[95] «Peuple ou multitude…», *op. cit.*, p. 96. < <

[96] *Ibid.*, p. 97. < <

[97] Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*, p. 71. < <

[98] *Ibid.*, p. 73. < <

[99] He analizado con mayor detalle estas cuestiones en mi ensayo «Más allá de la emancipación», en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996. < <

[100] En mi ensayo «Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálagos contemporáneos en la izquierda*, trad. de Cristina Sardoy y Graciela Homs, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 49-95. El texto de Marx al que me refiero es «Contribution to the Critique of
Hegel's
Philosophy of Law. Introduction», en *Collected Works of Karl Marx and Friedrick Engels*, t. 3, Londres, Lawrence and Wishart, 1975, pp. 186 y 187. El énfasis pertenece al original. <<

[101] Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*, p. 84. < <

[102] Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*, p. XIV. < <

[103] *Ibid.*, p. 210. < <

[104] Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*, p. 212. < <

[105] Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*, p. 216. < <

[106] *Ibid.*, p. 217. < <

[107] *Ibid.*, p. 399. < <

[108] Michael Hardt y Antonio Negri, *op. cit.*, p. 399. < <